ماشاء الله لا قوة الا بالله

مولوی [illegible]

در مطبع [illegible] طبع شد

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار وتنزهت صفاته عن ادراك الابصار بحمدك نحمد انضرت في
رياض القدس ازهاره وانتشرت في محافل الانس بحاره ونصلي ونسلم على نبي فوق ما يسعه الافهام واولى ما يحيط به
الاوهام وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى
وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك الهمام والقرم الهمام العالم الرباني
سعد الملة والدين التفتازاني لكونه خيرا نحيب ومتحد قد اشتهر بالقبول وتناولته ايدي الفحول فاما طواعيه الفرسان وكتبوا عليه الحواشي
والتعليقات منها ما علقه الفاضل المحقق الخيالي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر وشهرت
لاجله اعين الدفاتر لكن ما اروى الغليل ولا يشفي العليل الى ان كانت آية عن خطيئة كل عاد وخدراته محتجبة لا تتجلى
لالحاظ المتبصرين برهة من عنفوان شباب زحل مباسه وانتهيت فرصة عن اعين الرمان للتحقيق معانيه وفيدت
اوابدة واكشفت شوارده وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده احذ الصبع القاصرين ومجيباً لسنة
الناصرين محمد الله تعالى موافقا للمأمول وتم بعون الله تعالى مطابقا للمسئول ثم الحقته بحزانة من تعلق بايديه
نواهر الاحسان وازال بكرمه الضنين عن الزمان عمر رباع الخافقين بجميع عدالته وشمل الخلايق بلطف سلطنته
وهو الوزير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة والسعد الاكبر المستوي بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة
والسلالة موسس مقاصد الفضل والعلم ومرصص قواعد الجود والحلم ماهد الكفر والعناد وانه تعالى حق الجهاد وقام
بجرح السباع في البوادي والوهاد ومروس بقدر النبال والرماح الهواطل هتف الهاتف قد جاء الحق وزهق الباطل
مربي العلماء والصلحاء حامي الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله تعالى الواثق بالله ابو المظفر ... الدين

شاهجهان بادشاه فهو الكل بتولده روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء

عن التعطيل والتبطيل الذى هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرى من دولته وبتدتاسى

بهداية فى جميع الاحوال حتى يؤدى من وراء اسرار وقات الجلال ما اوتى احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اوتيت

فهو للملك القائم على القلب المجتهد فى الاجل المستعد بترويج الدين الاحمدى فمن المجاء الى جناب فعلى فانشرها عليه

من صح فعنه لم يجد نصيرا والوليا لا لازال عتبه الملتزوم الاكابرة وسدته صيا منفاوة الجبابرة اللهم بالطيف ابا اد

ربا رفعا يوم التناد امرتقه الاستقامة والسداد قوله اهل لما استاهله اى استوجب فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا وكذا

تقل مستاهل العامة تقوله لكن فى القاموس استاهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى باطل وقال القاضى فى تفسير

الفاتحة لا تستاهل لا يحل الحمد فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستاهل فى اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى

الوصفى العام ذهابا الى الحصار فى ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما فى قوله تعالى والسماء وما بنها

قصدا الى الوصف اى شئ تصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر رود احد المترادفين مورد الاخر وقد ورد فى

الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضى من انه اذا اتصف ذاته الصفة يجوز اطلاق اللفظ

الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر قوله والصلوة فعلة من اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت

صلوة ولا تقول تصلية درود فرستادن : والسيد : من ساد قومه يسوده سيادة مهتر شدن فعيل جمع على

سادة كسرى وسارة ولا نظير لها يدل على ذلك انه جمع على سيائد مثل تبيع وتبايع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة

كانهم جمعوا سائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس لجيد والقياس بلا همزة كذا فى الصحاح وال

محمد قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل ال الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة

وفى رواية انس سئل النبى صلى الله عليه وسلم من ال محمد قال كل مومن تقى كذا فى الشفاء والصحيح جمع الصاحب

كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن و ياد كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول

عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبى عليه السلام فذكرها بعد ال تخصيص

بعد التعميم وتعميم بعد التخصيص قوله والسبل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويونث قال الله تعالى قل هذه

سبيلى ادعوا وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغى يتخذوه والمراد بها سنته وآدابه واخلاقه : فلونك : جواب اما عبر

الاضمار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ وظرف بمعنى قدامك : والنبراس بكسر النون وسكون البا الموحدة

المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثانى مرفوع على الابتداء فايها الساري : من السراية بمعنى

سب مهن من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وكنم معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بالسارى هذا الكتاب بالسارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح فى كونه آلة الاهتداء واستعمل لفظ المشبه فى المشبه به مجازا بكونه استعارة تمثيلية عن تشبيه الهيئة بالهيئة كتاب خبر مبتدا محذوف اى هو كتاب والجملة استيناف للبيان كونه نبراسا والمكامن جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة اى المواضع الخفية غاية الخفاء والاوان الحين والجمع اونة كزمان وازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم تشديد الدال معظم الطريق والايجاز كوتاه كردن سخن والتعمية تعمية معنى البيت تعمية يوشيده كردن ومنه المعمى من الشعر واصله عمى الامر اذا التبس والالغاز من اللغز فى كلامه اذ اعمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز وحميت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ يحوم حوما وحومانا اى دار ورما مصدرية ورميت من رام يروم روما طلب عطفه عليه واراد بالشين المسائل الخالية عن الدلائل وبالسير الخالية عنها على ما ذكره قدس سره فى حاشية المطالع او اراد الحرف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص لارادة العام والمعنى حين ما رميت تصحيح الفاظه حرفا من سقيم للفظ والمعنى وفى الحقيقة اشارة الى ان فى خزانة نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض النسخ الخزانة وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى الخزانة ولو سلم فالواجب اتحفت بزيادة الباء فى الصحيح تحفت ما يتحف به الرجل من البر والعلى الرفعة والشرف فان صحت فضرب وان تحفت مددت المثل بفتح الميم والثا الصفة الاقتباس من قوله تعم وله المثل الاعلى فى السموات والارض الصاحب مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان الدستور بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى ما يرسمه واصل الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى على صيغة المجهول من الطى بمعنى در نوردين من حد ضرب الهم بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البير والفج الواد فى اخبار الهم اشارة الى الكثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال بيشو استدن الآمال جمع الامل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه نفس الآمال السحيق البعيد باهت من المباهات وهى المفاخرة والتيجان جمع التاج والهامة الرأس والجمع هام والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهات تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقر فى مقره وكمل بذاته ولعل وجه جمع تيجان الحلل اشارة الى خيارة جميع وجوه الوزارة والامارة وفى

فقيل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية والي بشدن والنعت الى فتح الواو وهو الوجه ويجوز كسرها
الولاية دوست شدن والنعت ولي بكسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب الى الكر ذكر
في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به جم الايادي جمع الايدي بمعنى
النعمة والنعم عطف تفسيري له شبه هيئة تربية للعلماء وترويج للعلوم وحفظهما عن الضياعة بهيئة من اخذ
يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ بايدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الو ية جمع اللواء
بكسر اللام ممدود العلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انصاب مراسم الشرع صغيرها وكبيرها
والوسوم جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري كالوية ويجوز ان يحمل الاول بما هو شعار الاسلام حائزا بالحاء المهملة
والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة
لانها توثر اي تذكر وتوثرها قرن عن قرن يتحدثون بها والمفاخرة جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تاكيد
الاول من غير لفظه للتغرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم
منه ابا واما الاول والاخر بدل من الرياسات واللام عوض عن الضمير اي حاوي اول الرياسات وآخرها وهو كناية
عن احاطته بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت
الدراهم اذا اخرجت عنها الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى والوقاد للمشتعل
من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن جلاله مكان اعراض خارج عن
الامكان للدلالة على انه مودي المصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس واصله من الواو والقلبت لانكسار ما قبلها
كانهم شبهوه على فعيل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يدلي والوهم
مفعوله وما فوم [illegible] بانية والمجلى والمخيلة بنداشتن وطيف الخيال المحبوبة بالنوم يقال طاف الخيال الطيف طيفا و
مطافا والخيال صورتي له بجوا بنيستيد والسامي اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظورة مبالغة في المنظور
والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعني ان الوزراء
ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمره وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كما في حواشي للعطا
آصف علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا
لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق قطرا بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين اي جميعا والضمير في به راجع الى كونه محمود اهل
الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبه مفعوله ويجوز عكسه والباء ح ليست بزائدة كما في قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء

انما اد يحدث مما اسمع والباء في بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدا المحذوف اعني هو او للسببية وفي الادرج حال من ضمير كامل قيام عليه رعاية للوزن او بدرجه خبر المبتدا المحذوف اي هو ملتبسا او بسبب كماله بدرجة كامل حال كون البدر في الدرج والزاخرة بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتد جدا وارتفع والنوال العطاء والباء كما عرفت في بكماله في كل علم متعلق بتحريقال تبحر في العلم اي تعمق وتوسع في فن متعلق بحياله اي بازائه وعالم بفتح اللام اي من له العلم بكل العالم سحبان اسم رجل من بني وائل كان فصيحا بليغا يضرب به المثل في البيان عي على وزن فعل من العجائب من العي على خلاف البيان وقد عي في منطقه وعي ايضا فهو عيي على وزن فعيل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن ابن زائد الشيباني كان اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر البخل ضد الجود والافضال الاحسان والتدبر في الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته والتاقب للمضي ترك مفعول يبذل قصدا الى ليس عيك لفظ موكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاعلة من ماله في حق الانقاع والبذل وفيه اشارة الى ارتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مفرد كالمرتبة والتراكم ابوهي كردن الوجنات جمع وجنة مثلثة الواو وكذا الجبل ما ارتفع من الخدين ومترقع اسم فاعل من ترقع اي لبس البرقع في حصل افعاله مطلقا برقع الانوار اشارة الى الجميع افعاله جميلة فتاما ض من الفشو بر اكنه شد نا من حد نصر وترك المتعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية تخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود عاده باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى مدين قرية شعيب عليه السلام والمار جمع مارية وهي الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه والامة الجماعة وضمير منه الماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفعه عطف على الحقيقة والسماك كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى الفضل كلجين الماء وكذا الكوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السماء والكوكب والبروج والشرف من لطافة تلازم الشعري والله ولي الانعام وكفى به وكيلا جملتان انشائيتان الانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم ما سبق من التجانبه في حصول الامل الى قبول المهد ومن كتابه رب يسر بالخير قوله المحرر في الصحاح المحرر العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ والعلم كانه يحرر الشيء علما وعلاقة فنيقال المحرر كتابا كذا اي علمه حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يونانية غير ثابت اسمي يعني المحرر بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من الحزو وهو في اللغة مثل الذي تحجر في الحسلو

والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم
التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان الماخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد بمزاولة العلم
وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها **قوله** عاملها اي جزاؤه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل
اختارها للتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة والخطير ماله
قدر كذا في الصحاح **قوله** بعدما يتمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى المتعلق الحقيقي للباء
في بسم الله متروك اعني ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتداء ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو متعلق
للابتداء بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدا كذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك
ان الحق التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله **قوله** في تعقيبه اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان
مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعدما يتمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك
ان البركات انما هي في ايراد الحمد لله المخصوص وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن البركات المذكورة
وان تلك البركات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل فيجوز
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكن هذا على ما قاله الفاضل
الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله
ولم يورد بعده شيئا آخر اه ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها
امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الا امتثال
بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية
لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل التفتازاني
في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة
العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد وبلزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا
يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من البركات مستقل فان التعقيب باسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع
وان لم ينعقد على ذكرها وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية
والثاني تاخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد ففي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي
الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما تعين بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد

على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال بشيء فلانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا
فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر
الامام النووي في اول شرح المسلم ابتدا بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله تم
فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في
باب كتابه صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا
ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة اظهار
صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الچلپي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله
تعالى واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى انه ليس المراد
بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدئ بحمد الله وغيره مبتديا بالحمد لله وممتثلا مع
انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات
الكمال قيل المامور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان
المامور بالابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد
الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالنسبة ممنوع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الا
الذكر بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما اه؛ وجه التعارض ان البدأ والابتدأ معناه التصدير
ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو متصل بالامرين فالعمل
باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر مندفوع قوله اما بحمل الابتداء على العرفي اه يعني ان المراد بالابتداء في
الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يكون الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما
وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الچلپي من ان
المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب ان يقول اما بحمل
الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي قوله او بحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع
ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية
حقيقيا فيه مخالفة للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول الجزء التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزاء
متصفا بالتقدم على البعض كما ان القصر الحقيقي بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون

بعض سورة بلغ من بعض قوله ولذا تحمل الباء اه يعني ان المراد بالابتداء في كلام المحدثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولا خفاء في انه يمكن استعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان بالابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزء من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التادب في بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل لا يتم بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التبرك قيل فيه نظر لان الكلام في الابتداء مستعينا بامرين في الابتداء مستعينا بامر اخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في التلفظ بالتسمية فقط دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في التلفظ بها فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما ياتي مع دفعه ولعل منشاء الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل التشبث الا بذكرهما قوله او للملابسة اه اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده يكون اجذم وقطع ثواب ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة اه دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدا حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسلية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشتمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزء لذلك الامر ويشتمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل التحميد جزءا من الكتاب يذكر التسمية قبل التحميد متصلا بها

بلا توسطة زمان بينهما فيكون الحمد ان يلبس المتبرك بهما اما التلبس بالتحميد فقط لان الابتداء لغلبة بين
التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزء منه واما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط
زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون الاكل متلبسا ان التلبس بهما ان الابتداء ان المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه
ان كل واحد من التسمية والتحميد زمانى لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد والتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف
يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال المحشي المدقق وفيه ان كون الملابسة التي هي المعنى الباء بمعنى الاتصال
محل بحث مع ان النظر المقصود من الحديثين على تقدير الملابسة المتبرك او المتبرك بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول
ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي كا يصل
الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والآخر الباء
التي يدخل على المفعول المنتصب قبل دخولها اذا كانت تفيد مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا
وادخلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على
المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد
وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان
باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن
البين المكشوف ان ذلك يابى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من التلبس اعز منافي كما علمت في
امسكت بزيد من ان المجرور فيه غير ملموس والجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان النظر [illegible]
قد علمت ان المراد تلبس المتبرك لا تلبس الابتداء مع ان المبتدي والمبتدأ ملابسان بالابتداء والابتداء ملابس بهما
فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ارادة الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على الملابسة
بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما اجزاء كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما
اذا كان للابتداء مما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه
الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله تعالى في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم
يعين جزئية التسمية لم يجب ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت التحقيق الحجر عليه على ان استلزام الجزئية اللغوية لان كون محل
زدداذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في هذا الجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون
الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المتبرك بحيث كان قد [illegible] منه الملابسة وان كان [illegible] تعالى

ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشيء اه يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على الاتصال قسم من الملابسة
ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما
ان مان الابتداء زمان التلبس بهما لا ان الابتداء الذي هو بعينه ان التلبس بالتحميد ملصق للذكر الذي هو ان التلبس
بالجزء الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الانين هو بعينه زمان
التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظرف ان الباء صلة التوحد يعني ان الباقي قوله بجلال ذاته
الا لا يصال معنى التوحد اليه الجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية فيه كما يشعر به عبارة المحشي او للالصاق
ماخوذ من وصلة الشيء اذا ربطه باخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه الذي يجعل الباء للملابسة
لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برايه اي استقل وتفرد به فمعنى التوحد بجلال
الذات المنفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال
وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد منه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة
بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا قوله او الذات الجليلة على نحو اه اي يكون اضافة الجلال الى الذات
اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات
الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في
قوله او الذات الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا قول
لا معنى لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد منفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد وهو
ويحتمل ان يكون للملابسة اي يكون للملابسة فاعل الفعل بدخول الباء حال قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور
ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فمعنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات
وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة التلبس فاعله به وانه على الاول ظرف
لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشي من انه بقي ههنا بحث وهو ان
الباء ما جعلت للملابسة ينبغي ان يكون الملابسة سواء جعلت صلة للمتوحد او لا فلا يحسن جعلها للملابسة
قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى
الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل الالصاق الحقيقي لا المجازي اذ لك معنى مغاير للالصاق قوله اي
اذا كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لان كلام البليغ فعينئذ نقول معنى التوحد اما معنى الصيرورة

بلا وبلا صنع كما في تحجر في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظ ومعنى الصيرورة انما هو
هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى وان كان نحو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه
لاستحالته على الله تعالى ففي اختيار صيغة التوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير
مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما التكلف اي اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم تورع
فلان اي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال الناشي عن التفعل
الذي يحصل بالكلفة يكون على نحو الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف
الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما
قالوه هنالك في خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى مستقلا
حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة
والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الذي غلب في
استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي في شرح الشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية
كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع
ما قال المحشي للمدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى المتوحد بجلال الذات الاتصاف
بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون معنى المتوحد المتصف
بالوحدة التي منشاها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف
بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه
عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون لا
وعلى تقدير حمله على الكمال يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن ما للذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية
فلزوم ان لا تكون سببية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته
وحواشيه قال الفاضل الجلبي في توجيهه ان معنى قوله فم اي حين اذ اتصف انه يجوز ان يكون الباء صلة والملابسة
علم بان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف
ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها الى
على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه لان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة او التكلف اما استحالة الصيرورة

واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون مع الصنع والتكلف فظ بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظ واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الكاملة غاية الكمال في الصفات الذاتية الكاملة غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون الملابسة انتهى قول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا فلانه لا وجه لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال و اما ثانيا فلان قوله يأبى عنه اباء لا يخفى على ذي الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفي ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل يحمل على هذا التقدير لا تم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع كانه اول دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان امكن لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريدها عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشاها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصال بها بل الحمل على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم ثم قوله الاولى كون الضمير الخ اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج من اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله تعالى يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة

على الخصم او المؤيد بجميع حجة الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول لو
كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى اذ بجميع الحجج الساطعة
لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج معنونة
حيث قال ليفيد ان اية نبينا ولم يقل ايات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع
الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة مثلا فاما اذا كانت بمعنى
من فانه يخرج عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يديه بل كلام فيه اذ سائر
الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه لذلك ع
المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله الساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب بما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير
ان يكون الضمير لله افادت ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر
الانبياء لم يؤيد وا بامثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف
للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة
الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن
المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء على ان
المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة لكل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا
حجج نبي اخر فردا اخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق
والا لم تدل عظمة اية نبينا على ايات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا
ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه
ح لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فلساطع حججه
من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول ولا يخفى انه لا حاجة الى تكلف
اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله
تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار
شرف مرتبة على سائر الانبياء وهو حاصل كانت حجة ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه كذا
حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان اية نبينا اه بافراد لفظ الاية وما نقل من الحاشية على قوله لنا

خبرية انما هو على التقدير ان يكون الضمير المجرور عن فانه لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح
واظهار شرفه على سائر الانبياء على قرينا فتامل **قوله** اما على توهم اما اه الفرق بين توهم اما وتقديرها
ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة عبارة بها في امثال هذا المقام فيكون حكما
كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما
السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقديرها مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا ونهيا وما
قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال يتان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي
في قوله نعم واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا **قوله** بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين
اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير
التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة
خبارية لما ان اخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد
للتاليف وهذا بيان لسببية والظرف معمول القول المفهوم من السياق **قوله** كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال اما
بعد فلان خلاصة الاصلين اه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بأما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة
ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يريد
قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز **قوله** القواعد جمع قاعدة
وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي بمعنى القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
**قوله** لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة
وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه
انما هو بالشرع يجب ان ياخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة
الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى
عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة
يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا او مرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت
كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد
الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه

(تعلق ... الحاشية)

ولا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان كلامه اساس العقائد لا اساس لا اساس مسائل
اساس علم الكلام اذ المراد من العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية
تبيّن الكتاب والسنة مثل الاولى قلت ولا الحصر المذكور مم وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها يتوقف على
الكتاب للتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء وهو الاساس بالذات وان سلم
فاساس الفن ما يتوقف هو عليه الا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب هو اساس
العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسها من حيث هو اساس فليتأمل انتهى فما ذكره وارد بطال التوجيه المذكور
لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف
الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان
يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما
لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية
الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا
لنفسه وما ذكره ثانيا ممنوع لان القرينة الثانية للترقي وحاصلها ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس
العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد
فالقرينة الثانية في استمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترقي في المدح واجاب الفاضل عن الاعتراض الاول بان
الحصر المستفاد من قوله لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف عليها يتوقف على مبادي تلك
المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اساسية
الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الحجج
والادلة من قدرته وكلامه على ما يجيء والا على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
مباديها دون نفسها الخ وكذا جعله باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس
اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال ان سلم الخ
اي لو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق باعتبار تحقق كان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب
يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه
قال المحشي الفاضل في التوجيه مع الحصر بان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لا يجوز ان

ثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول في توجيهه ان بهذا الطريق يظهر الوجه
لانه لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساسا لشيء من العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل
هذا والجواب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد لان المتبادر من
الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية
اعني قوله والكتاب اساس الكلام لان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس
الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على البعض
الآخر منه ولئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث انه كلام الله
فلا يكون اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس لها وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار
قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساسا للاساس ولعله اراد بقوله فليتامل هذا قوله فعلى هذه القرينة ترق والله
تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى
علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولى بالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا لها باعتبار توقفهما عليه مجاز والثانية
فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس العقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه ان
قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب
والسنة وان الثانية وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى
ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فيكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين
ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال اه يعني ان المراد بالقواعد
الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس
تلك الادلة بناء على ان الكلام اسم لتلك العقائد مع صحيحها ومشيدها كما يعرف به الكلام لا ان مباحث النظر جزء منه
على ما اختاره المتاخرون فيكون اساس العقائد قال الفاضل وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين بجعل مباحث
النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وهم لا يسلم

فی مباحث النظر انما هو عوارض المبادی لا انفسها او علی العلوم ما یبین فیها انفسها والا یلزم ان یکون المنطق
اعلی من الحکمی ولم یقل به احد وبصرح به قدس سره فی الحواشی العضدیة فتامل انتهی قوله بناء علی ان مباحث النظر
الا الاولی ان یقال بناء علی ان اثبات الادلة واقامة الدلائل علیهما انما هو فی الکلام کما یرد علیه ما سبق الذی
یخطر بالبال فی توجیه عبارة الش وارجوان یکون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضایا الکلیة التی یتوقف علیها
العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والکلام اساس لتلک القواعد لانها تبین فیه بالدلائل العقلیة
وللفضلاء فی توجیه عبارة الش وجوه کثیرة ترکناها مع ما یرد علیها مخافة الاطناب قوله ای علم یعرف فیه ذلک
ای المسائل المتعلقة بتوحید الواجب وصفاته قال بعض الافاضل هو کلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم
نفوا الصفات فکلامهم علی التوحید الصرف وفیه ان المعتزلة لم ینفوا الصفات بمعنی عدم البحث عنها حتی یکون
کلامهم علم یعرف فیه التوحید دون الصفات بل نفیهم بمعنی عدم اثباتها زائدة علی الذات فیصدق علی کلامهم انه
علم متعلق بالتوحید والصفات لانه یبحث فیه عن احوال الصفات بانها لیست زائدة علی ذات الواجب : قوله
فنسبة الوسم اه * حیث قال الموسوم بالکلام قیل هذا ناظر الی التوجیهین معا یعنی ان الش انما اورد الموسوم بالکلام
بعد قوله علم التوحید بناء علی ان لفظ الکلام کان اشهر اسماء الکلام وعندی انه ناظر الی التوجیه الاخیر ومن الاعتراض
نشأ منه وهو انه اذا کان علم التوحید والصفات لقباله فلا معنی لنسبة الوسم الی الکلام بل الواجب ان یقول
للوسوم بعلم التوحید والصفات والکلام فتخصیص الوسم یدل علی انه لم یرد المعنی اللقبی ودفعه المحشی بقوله فنسبة
الوسم اه یعنی انما نسب الوسم الی الکلام مع کون کل منهما علما له لاشتهاره به فیکون قوله الموسوم بالکلام صفة
موضحة له بمنزلة عطف البیان کما یقال جاءنی ابو حفص الموسوم بعمر * قوله من فوائده اشارة الی ان فوائده کثیرة کما ذکر
فی شرح المواقف قوله فان الشریعة اه ای الاحکام التی شرع الله تعالی لعبادة من الاعتقادیات والعملیات من حیث انها
تطاع یقال لها دین یقال دانه ای ذله اطاعه ومن حیث انها تکتب ملة یقال امللت الکتاب واملیته ای کتبته
فی اضافتها الیهم الی الملة والدین اشارة بانه مقتدی اهل العلم والعمل لان الکتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقیاء
وفی تاخیر الدین عن الملة اشارة الی شرف العلم علی العمل : قوله والاملال بمعنی الاملاء اه نقل عنه هذا جواب
سوال مقدر وهو ان یقال کیف یقال الشریعة من حیث انها تملی ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء
من الناقص * قوله سمیت اه یعنی ان دار السلام مرکب اضافی سمیت الجنة به اما لان اهلها سالم
عن الآفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلی هذین التقدیرین یکون لفظ السلام مصدرا او کان السلام من

اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة
قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اى في المبدأ وله السلامة اى في المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع
النقائص قوله فوجه التخصيص يعني اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر
ظاهر لان المعنى الاسم هو المعطي للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض
لان المعرض عن الشيء يطوى كشحه عنه فذكر الملزوم الذي هو طي الكشح واراد اللازم وهو الاعراض ويجوز ان
يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه في نفسه القتال بما له كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطي والمال
واحد قوله ولما تعدد للمتبوع الخ نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب التابع يكون احدا فلم تعدد
الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الخ وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين
على حدة وعقب تابعة قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان
افعال المدح وضع للانشاء والجملة الاولى اعني قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى
بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطف على حسبي اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة
على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بحسبي فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة
فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه الخ يعني ان الجملة الاولى وان كانت
خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر
وهو ظ قال بعض الافاضل نقل الكلام الى عطف على قوله والله الهادي واجعل في ذلك لانشاء المدح فينقل
الكلام الى عطف على قوله فحاولت وجعله انشاء شرحه بعيد حدا اقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة
فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني
الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله
وايضا يجوز عطف القصة على القصة الخ معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف
ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن
من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف
والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك لعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل
مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ ومن الاعطف مما جوز كالتـ

شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصف بالدقة والحسن وابدع عنال الورده صاحب الكشاف وهو زيد
يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرو ابالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح
اجاز هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي في انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة لشئ من
للمثنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف
مطلقا لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ما واهم جهنم وبئس المهاد قوله
ورد بعض الفضلاء اه اي رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل
على هو ر هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما الينا سب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما
على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي
نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على ما ذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال
لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما
فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يؤل نعم الوكيل بقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا
انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم
الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف
جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل تفوت
انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير كالاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل
قوله وايضا يجوزاه يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى
يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له
محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب
تاما هو في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة
بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت موقعها
فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس ثم يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بدون تاويل يحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب
صرح به السيد السند في حاشية للمطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

اي رجل حميد ثم لا اشكال في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه قطعا اي يدل على ان عطف الانشاء على
الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز في قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف
على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية لا من المحكي دفع لما
لما يتوهم انه لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية
حسبنا الله ونعم فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب بوجه الدفع ان الواو من الحكاية
اي من كلام الحاكي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكي لانه لا يصلح العطف حينئذ لانه
عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب ايضا ويبعد ان يقال تقديره قلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين
على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول
لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه وهو مشترك
في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به صحة قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فان جملة وما اجهله
لانشاء التعجب عطف على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اي على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز العطف
المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على قالوا بتقدير المبتدأ ما ثم
الينا سبب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب مع اضافته الى ضمير المتكلم نكرة لفظية والا فالمبتدأ والخبر
اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء لقرينة ذكره في المعطوف عليه مع حذفه في الاستعمال و
انتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق بما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان تقدير
المبتدأ مقدما تاويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
واما تقديره للتنبيه في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف
حسبنا الله اذ المذكور فيها اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى
تقديره مقدما كان تقديره في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في فهو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير
التاخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا
القدر كاف في نفي قطعية دلالة قوله او بعطفه يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا
على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لا محل لها من الاعراب لانه لا يكون خبرا عن المفرد

والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشية شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز للذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تعلق بالمبتداء يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعيا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع الاعتراض ع لو الرام فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن الاعتراضية موقع لجزايا في حسبي ونعم الوكيل قوله الحكم معان ثلثة اه يعني قد يطلق لفظ الحكم على نفس النسبة الجزئية الايجابية او السلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق لفظ على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني الادراك بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد تحقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا باضافة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما الحكمي المتخيل النقيض والثاني الحكمي والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاولي نسبة امر الى آخر ليس امر مغائر للوقوع واللاوقوع كما فهم المحشي للدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر بامر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب كلا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح الشرح المختصر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة ثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالنسبة التصديقية فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على الاذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع

واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة
النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو
ادراك وقوع بانقطاعها ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت
ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فلا
تثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله
يخرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره
في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي من شانه ان يخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه
الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا وغيرهما او فسر بالكلام
الذي يقصد به افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب
حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل
جميع اقسام الكلام يمتنع قدمهم مع قدمه او ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة ولا
يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة
الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عم ايضا لا يقال اذا كان
المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام
وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا
بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تع ولم يكن
له كفوا احد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل
وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب
الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير
كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب
في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو
سفه قلنا السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل

ابدًا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من
الطلب في التحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما نطابقه للمثال فظاهر ان كان المراد ما يعم بالنفي طلب فالحكم هو الايجاب
مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل به مبني اما على المسامحة و
على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا
للحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتباره
على ما ذكره الشريف في التلويح قوله وهذا الاحتراز يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح
الاصوليين كان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح القابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح
الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو
وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب ونحوه انه من حيث يتعلق
به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد الذي
بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع
والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى
التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظ
المسابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر
الاحكام الا اليها فانه يصير معناه من تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر
الاحكام الا غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات بكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا
كان المتعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون
معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها
يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية
الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة
قوله واستدل الخ قيد الشرعية الا كان اخذ الخطاب مضافا الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف
في فهم الا استدل البعض على تجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية
او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد كانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم المخرج

ع

على ما نقل عن صاحب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد فالمعنى اذا كانت ارادة للمعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعنى التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هذا هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق قوله اما الثاني اه يعني ان المراد هو المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فلا بد ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الا عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في حملها على التصديقات بها يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد ويقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الحمل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان حمل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منها اعنى التصديقات المخصوصة او حمل التصديق على مذهب الامام بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض انتهى قوله على التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية مأخوذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى نفس الحكم لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقصود كان نحو وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك مما يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كما وقع للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي المفيد لحق اليقين فانه كلام

قوله ان اريد به مطلق التعلق الخ اى ان اريد بكون الشئ منسوبا الى آخر على اى وجه كان فالامر فى صحة معنى التعلق فى كلام المصنفين ظاهر فيجوز ح ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكل من الكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه للمقصود منها فلا حاجة الى التاويل فى قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالادراك الذى هو الادراك فليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد التصديق بها لا نفس العمل بها كعلم التوحيد والصفات فان غاية العلوم التى الادلة حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق الخ يعنى ان اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى النكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما وكذا فى اكثر الاحكام الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى الكيفية لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل كالصحة او الاتيان به على الوجه المشروع والاولى الصحيح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الخ لانها ايضا متعلقة بصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية معها كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة فى الفقه بل قيد الموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به الخ اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل ان ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل فى قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا

للنسبة ولا قضية ولهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة
او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة
بالمعتقد حتى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين
ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة اه يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين وتعلق التصديق
بالقضية فلابد من ذكرها لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه
العمل باعتبار تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء
على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد
ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل فى الفقه × وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا اذ لا معنى
لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل اه × اى ليس
تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى
اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشى من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم
كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه الثلاثة والحال انه
يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه قوله كما ان قولهم النية اه
قال الفاضل المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا
لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم
معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فلا شك فى احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغى جواب عن قولهم
ولانهم جعلوا اه يعنى ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة
والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالجملة اه ففى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى
فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها راجعة الى فعل الولى قوله من قبيل
العطف على معمولى عاملين اه يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين
على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس مقدما لا فى المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف
عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية اه وقع عن المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا
بخبر مبتدا محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفضل والفاء اى يسمى العلم المتعلق

بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ اى ما يكون
القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون القصد منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل
اصول الفقه قيل لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد في بطريق المبادئية
وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل
هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة
بين الاصولين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها
اثبات العقايد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه
الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث
الى ان له مباحث اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضوع الكلام اعم من
الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث
الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة مطلقا
الغير المقيد بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد
ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام
ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة قوله ولذا اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم
يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث
الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها بحثا على حدة وان امكن ان يرجع
الكل الى الصفة ما فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية
والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله
على ان الامامة علاوة على قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية
وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل
المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى
حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في
اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله
ولانه جم الكل الصفة ما حتى يكون علاوة الاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث
الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات
قلت جعلها من مقاصده للدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين واما عدم تعميم العقائد موضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال
في شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام
الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور ممكنة يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم
الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من
الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في مبحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما
من الروافض والخوارج ومالت كل منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض
عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال
المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال
احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فتعميم
درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والادراج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون
الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا
عند بعض الشيعة منافات اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما
ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة اه فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله تعالى فيكون عندهم من المسائل
المتعلقة بالاعتقاد قوله لان في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى البزازية حيث
قال ابو حنيفة صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما احدوه لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في الارشاد فلو كان
لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها
لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات قوله مع عطف عليه وهو قوله قرب العهد ولقلة

قوله لاهتمامه اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل مثل ورود الحكم ابتداء للدلالة
لا ينطرق عليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه سيطرق عليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض
متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك لكن انقل عنه مثل الدلالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله كما توهم اه
اشارة الى ان الاختصاص اما اضافى بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقى بمعنى انه ليس لغيره من التدوين وجه سوى ما ذكر
اصلا قوله مع انه من التابعين فان مالكا رحمة الله تعالى عليه ممن تبعهم على ما قال فى التقريب فى تمثيل رواية
الاكابر عن الاصاغر وتابعى عن تابعه كزهرى والانصارى عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام
حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها
وما عليها قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل
فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اى فى عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى
نفس المسائل فالمعنى سمو المسائل الدالة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد
المسائل بالدالة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها العلم المذكور ان
طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها يحصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القيد لا فصح اه كما
لا يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه
بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فيراد بالاحكام
المعنى الاول من المعانى الثلثة اعنى يعنى ان النسبة الجزئية اما عدم ارادة الادراك للنسبة وهو عبارة عن التصديق
وقد عرفت انفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فقط واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العقلية
الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة السمعية قوله ولك ان تقول اه اى لك
تقول فى الجواب عن السوال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد اه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم
واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلوات واجبة على زيد بقرينة
اضافة المعرفة اليها فان المعرفة مستعمل فى الجزئيات فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية
بالفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن
لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا اه كما لا يخفى اقول وسياتى الكلام فيه فى بيان ذلك القول

فلا ندرك ثمرة تبحث به وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن
دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا ماخوذة منها بالواسطة
واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام
الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن ادلتها التفصيلية فيها فلا اشكال بقي بحث وهو ان هذا التوجيه
يخرج التعريف عن الفساد ولكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قوله
وقد يقال التغاير الاعتباري كاف اه × بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم
فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة للملاحظة وسالة الافادة
الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه به
مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرجه بحصوله عن القوة الى الفعل ويليق به وبحصوله افادة قيامه بخروجه عن القوة
الى الفعل مع اللياقة قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن
حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها
في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها اثر لا يخفى ان اعتبار التغاير
الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد
هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام
معلومية الكل معلومية الجزء وفيه ما مر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرف اي ما جعل المعرف بقوله ما يفيد
معرفة الاحكام اه ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على
المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة
راجحا فمما يا باه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضافان الى الملكة عرفا فنجد العلم
فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلايمه السباق لان تدوين المعلوم
بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يا باه الذوق السليم انتهى ولذا قال
في شرح التلخيص في بيان قوله ونحصره في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول
والقواعد انتهى فاندفع ما قال الفاضل الچلپي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارستها الملكة عنه
تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد ههنا

من العلم للعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع
الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال
في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض
الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما
يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين في حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه
انتهى فان قيل ما قاله الفاضل المحشي فيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها
التفصيلية واما المقلد فهو الذي يحصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل
المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه
الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له
علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او المعرفة بنفس تلك
الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقه
مختص بالمجتهد عندهم قلت سبيل دفعها بجعل المعرفة بمعنى اليقين وحمل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى
الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل
اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد لا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا اظهر دليل ظني يحصل
له ظن بحكم يجب له العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن
يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب
العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق
القطع فرع العلم بطريق القطع ح لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم المظنون من حيث
استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل
الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا مستفاد
من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه دون
المقلد فان ظنه لا يفضي الى العلم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يكون المقلد فقيها بهذا المعنى
وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى ويسموا المسائل

المدالة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية فلا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع مجتهدا الا ترى انه يؤدى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما
ادى اليه رأيه وكذلك مطالع المسائل التى ادى اليها رأيه او لا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف
تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على امارته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى الى خلافه فلا يبقى ذلك
التصديق هذا التحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل العزة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات
وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا ياتى فى الجواب الاول كما لا يخفى اسمع ما ذكرنا
من توجيه عدم تاتى هذا التوجيه فى الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية
الحاصلة من الامارات والا فلا سوال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست نفس اليقين بالاحكام
سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا
زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت استيفائها فعليك بما كتب السيد السند الشريف
على شرح المختصر العضدى من بحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال الجواب عن الايراد السابق بقوله لا يرد
وحاصله انا لا نم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا
قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعنى ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع
على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل
المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير
المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل
المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله والعلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم
حصوله لا يكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية ماخوذ فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحكم
يعنى ان علم جبرئيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد
علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول عليه السلام اجتهادا ذكر هذا
الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز مختلفون
فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله على الخطاء والبعض منعه احترازا

بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز السهو
والخطا قوله تعريف الاحكام اه يعني ان المراد بالاحكام جميعها والمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن الادلة بطريق
الاستدلال بالفقه ولذا لم يسم علم الرسول لانه ليس بطريق الاستدلال وبعض الاحكام المراد بجميع الاحكام الحاصلة
يعني علم بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فخرج العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانقطع عن
معرفة ما لا يثبت كالا ادري في جواب من سئل عن اربعين فاجاب عن اربعة قوله ففيه ما مر من الكلام اه اي
من السؤال بالاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل المتن
فاقول قوله اجمالا اما تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اي على
وجه كلي بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل وحال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة
حال كونها مجملة غير مربوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة التفصيلية التي ينطبق بالاحكام اذلو اريد بها الادلة
الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله
افادتها متعلق باحوال او حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
والادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله لاستخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم بان
مدلولا فاذكروا قوله في افادتها الاحكام لاستخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها الاحكام مثل
العلم بكونها قديمة وحادثة بسيطة او مركبة وكونها جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك المراد بمعرفة تلك الاحوال
العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام
يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول
الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك
الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها او ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا
على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الادلة ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية
ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى النفس
بالمسائل والمعرف هنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولا
شك في صحته فان من طالع مثلا ان الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة
الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة

مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة الا باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا
وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى
العلم باحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اى فى ضمن القضايا
الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف
وهو ظ ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه قوله
وقس عليه معرفة العقايد يعني يرد هذا الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقايد لما عرفوه بانه العلم بالعقائد
الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل والمعنى سموا المسائل
التى تفيد معرفة العقايد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري كاف فى صحة الافادة قال الفاضل المحشي
واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها مشخصة لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد
وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
اقول قد يقال ما ذكرتم من العقائد والقواعد ان صانع العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المص رحمه الله على ان المحدث
للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان
ذات الله تعالى اى الجزء الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذا ان من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب التصديق
به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه فيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد
نبي صادق يجب تاويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع
العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجري فى المسائل السمعية لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع
الا فى ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم الدواني فى تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح
مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا
حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن
فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله عدل فى المواقف وجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما
نافعا فى علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علما نافعا فى علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك فى
جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق فى علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام فى علومنا فتمام الوجه

ويحصل وليس اذ يعتبر الاشتراك في التسمية فلا فهو لا يصير وجها مرجحا لتسمية اسم يكون بازائه
على الجزم كما مر فلذا جعلهما الشارح وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتباره لانه لم
يعتبروا ايراد الحجة الكلام لا يكون لنفي المباداة المخترع ومع هذا الاشتراك في انهما الغايات
ويمكن بمد الكلام بطريق الالزامات ونحو الحق بطريق الالزام وفي استمداد العلوم فان الكلام يتميز به باعتبار المبادي والمبتني
باعتبار ما يحتاج اليه بخصوصيات الكلام في الكتب في العقود والتكثر فان بعضها بطريق الحدية ولا استمداد منها ايضا
واليم من المبادي كما ادعيه التسمية قوله لضاع اما قيد الاول يعني لو لم يقيد الاحراز بقوله اولا لضاع اما قيد
في قوله اول ما يجب الخ ضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعني كونه يختص به لانه ان كان سبب اطلاق
لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا لا حاجة اليه الا لطريقة
ترك المعنى الى كلام هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام
في كونه اول ما يجب فيحتاج الى ذكر وجه التخصيص بقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا المجموع قوله لانا نبدأ
او ذكر وجه التخصيص الامر وما قاله المحشي المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد
وجه التخصيص بحاله وانما ابتدا الاطلاق لقوله اولا ما يكون ذكر كل من الامرين في موقعه بتغيير المعنى اطلق اسم
عليه ولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غيره ثانيا ثم يتحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم و
يتعلم غيره بما عداه قول الشارح ثم خص به هذا الا انه جواب سوال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص
الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا فانه لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص بحيث لم يطلق على غيره
اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية متو
على قوله اذ لو لم يقيد به يعني انه تعليل الفعل المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد
ان المحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة الخ ثم اعترض
عليه لا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال التسمية الغير جواب سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام
عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدلال ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون للغير احتمال ان يسمى غيره الكلام
بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل
ان يقال اولا لانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره مع انه لم يتعرض لغير هذا الاحتمال
في ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال التسمية الغير بهذا الوجه وهو قوله انما يعبر لو ندرا ولا قوله المسمية بالكلام ثانيا

جواب السؤال كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما
مع ان الظاهر تأخره عنهما اجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان واضع اسم الكلام بتلك التسمية الائمة
من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين فانهم تابعون لهم في تلك التسمية قوله اي الواسطة
بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة الايمان
والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا
مقرا بما جاء به النبي عم فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بين الجنة والنار رد
لما وقع في كلام بعض خالطا مذهبهم بين عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ويجعلونها محلا لمرتكب
الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين
المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقر الفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم
مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا ليكون واسطة بين الجنة
والنار فاندفع وقال الفاضل المحشي من ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة
والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق والفاسق لكن يدخل فيها اولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان بعض المحشين
ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف والواو للحال
اي الحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لانها هم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء
بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن ما لهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم ما يشاء
قوله زمان فترة من الرسل اي زمان يفقد النبي عم وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على
المأمور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها
ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر وحاصله ان الحسن رضي الله عنه
انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر
فيكون اعتزال الحسن ومذهبه اي تثبيت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع
من الكفر فان قيل لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن البصري رحمه الله بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة
ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الآتي لاثباتهم حيث قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر

على قول فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه
الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين
من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي
يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فح لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان
والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو
منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان
الكامل الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه
عن الاستدلال عليه فانه قال الاقدام المتمحض على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى
تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام وان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الحجر حية لا يدخل يده في ذلك الحجر فان
ادخل فيه علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب
على ما نقل في البداية قوله بيان لكونهما داري ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى
اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو يأبى تحقق عدم الثواب والعقاب
فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب
فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على
سبيل الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجيء تفصيله
قوله فالمراد بقوله فادخله لان الدخول بدون الثواب يتحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب الثواب
للمطيع والعقاب للعاصي قوله ونسب الدخول الى نفسه اي نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار يجب على الله تعالى
ادخاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه للتفريع على الكفر والعصيان
ولذا نسب الى نفس ذلك الصغير اي دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصرة المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري
قلنا لك الكلام على نفسه في بحث الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب
عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وانما حاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة
واسكاته على مذهبه مذهب غيره ولا يخفى انه يتم في مادة الصغير لا الكبير اما ذكر مادة المطيع فهو لاجل الاعنات
وطلب البيان قوله فالو اتركه بخل او سفه لانه ان علم الله تعالى ما هو انفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا او ... علم

يعلم بكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال ترك بخل وجهل قوله فاوجب
الا يعني اي وجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه قوله مثله فلذا لزم اي لزمه امر عظيم لا يمكن
التعبير عنه محيدا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب مذهبه في حقه ان لا يخلقه وعينه
صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرائني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه له ان يقول الاصلح
الواجب على الله اذا لم يوجب ترك حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعل كان اماتة الابن الكافر موجبة للكفر
ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعل في نسله صلحاء
كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثير فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام مذهبهم هو يقول يجب
اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص آخر في حقه ظلم يجب تنزيه الله تعالى عنه
نعم يتم هذا الجواب لو كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى
وقيل الجبائي في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال النفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر
بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق
العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر
قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسره بانه الفعل الذي يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية
والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى
ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان
ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب وبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف
في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى
قلت تعريض الثواب عندهم ليس موقوفا على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن
الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما تقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء
كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن فح لا يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور

الماتريدى هو تلميذ ابى نصر العياضى تلميذ ابى بكر الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام الاعظم ابى حنيفة رحمهم الله كذا فى شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين غيرها من مسئلة الاستثناء فى الايمان و مسئلة ايمان المقلد على ما سيجئ قوله الظاهر المقول مجموع ما فى الكتاب اى الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما فى الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض و المراد مجموع ما فى الكتاب مجموع المسائل التى تصلح ان تكون مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل معانه ليس كذلك دار قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لا يصلح ان يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول كما قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب جملة اسمية وقعت حالا اى قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة فى الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيدا له فلا يلزم شئ مما ذكره والفاضل الچلپى اجاب عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق فى قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم فى الثلثة كما سيجئ قوله ويحتمل الخ اى على تقدير ان يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركونهم فى هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم فى هذه المسئلة قوله قد يفتح الباء اى يفتح رعاية لكون المعتبر فى الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة ان الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضى نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم فى باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجئ قوله لكن لا يلايمه قوله الخ فان قوله واما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق فى الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا على السابق بهذا الاعتبار ولو كان المطابق فى قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لا فائدة باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله الحكم المطابق عليه تامل قوله بغير الاشارة

مستفاد من الشيوع والخصوص فاذا كان الشيوع مختصا بالقول كان الاصل الاطلاق بالقيد بغيره بناء على
ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات والنفي يكون هو مقصد المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق
المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه الا تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا
بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا يعني ان الذي ينظر اليه يلاحظ اولا في حصول هذا الاعتبار الحكم اعني كونه
مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه
اللغوي الذي هو صفة الواقع بمعنى كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله اولا ثم اشتق منه صفة المشبهة
ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث
الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان
الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة
الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين فلكن ذلك
منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ثانيا اي ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على
هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف يكون تحقيقا الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر بانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن
حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فتلك النسبة هو الواقع
في الخارج ونفس الامر بمعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة في الخارج فلا يرد
ما قيل ان النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور اولا يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء
بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة
الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم للواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق واعني الانباء عن الشيء على ما هو
عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر
بالعكس تسمية كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا
حيث ان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه واسبقه الى الفهم اولا من وصف
المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانباء قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصد ههنا بيان معنى الصدق الذي

هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك فى كونه صفة للحكم ويقال ان هذا مبنى على
التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما فى تعريف الدلالة
بالفهم الذى هو صفة السامع اذ المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف
فى حاشية المطول قال المدقق المحشي لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام
انتهى كلامه يحتمل ان يكون مراده ما مر فى كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون
الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اى مخبر عنه
على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم المذكور بل يكفى اتصاف بعضها به على ان
مدلول الكلام فى نفس الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية نعم الكلام
فى ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة
قوله وهو اولى مما قيل الخ لانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ما ذكره فى الحق على ان الخيرة المطلق
لا يكفى فى وجه التسمية قوله فان المفهوم الخ دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع فكيف يصح
تعريفها بها وحملها عليها بجوهر وحاصل الدفع ان المطابقة وصدقها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة
الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة للحكم الذى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى
مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه مركب جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم
لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق قوله كذا افاده الشريف قال فى شرح التلخيص عرفوا الدلالة
الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية
فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح على الدلالة التى هى صفة اللفظ
ثم اجاب بان الاظهر بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم ولكن الانفهام وحده صفة المعنى
الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وان معنى فهم المعنى من اللفظ وانفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى حاصله ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه مركب لا يمكن
اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ متفهم منه المعنى قوله لبعض الافاضل اراد به السيد الشريف حيث رد
ما قاله الشارح فى شرح التلخيص حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ

بحيث يفهم منه المعنى ظ البطلان نعم انه ليس تلزمه وان الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا
محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة للفظ والفهم صفة السامع فلابد ان يقصد
بتعريفها به ما هو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا خفية فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى قوله فالمعنى يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على
التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه
واعتمادا على فهم السامع قال المحشى المدقق لكن على هذا التقرير يكون المنظور اولا فى اعتبار المطابقة هو الحكم الذى
فى الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد انه الذى
يلاحظ اولا فى حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح بها سواء كان
ذكره مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقرير تامل قوله لا يقال هذا صادق يعنى ان الظاهر ان يكون الباء
فى قوله تابه للسببية والضميران للشئ فالمعنى الامر الذى بسببه يكون الشئ ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية كان
الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم ما لم يكن
انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز فى المعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل
قوله لانا نقول الفاعل ما به الشئ موجود اى الفاعل ما بسببه الشئ موجود فى الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل
نفس ماهية ذلك الشئ مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال
الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية وهى الاثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى
التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل فى الخارج ثم يصفها
العقل بالوجود وليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر فى مقابلها من الضوء المخصوص وليس
ههنا ضوء متقرر ثابت فى نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء
بسبب الشئ واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك
الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل
هو ثبوت الماهية فى الخارج ووجودها فيه يعنى انه يجعل الماهية متصفا به فى الخارج اما الماهية فهى اثر له باعتبار
الوجود لا من حيث هى بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية

نعم كلام التقديرين ان الداعى للشئ للوجود فى الخارج اما انا باعتبار الوجود قوله لب الشئ اى يعنى ان الاثر لا عن كون الشئ اى ذلك الشئ بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتوسط بينهما جعل واما عدم التمايز فى المعدوم فانما هو فى الخارج لا فى انفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض فى انفسها ولا مجال للنزاع فى هذا وان بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع فى كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذى مر ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وارهق الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول ان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشى الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدوانى قوله فيرد الاشكال اذ يصير محصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على الفاعلية العلة قوله قلت بعد التسليم اى يعنى لا نم ان الشئ هاهنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا او ان سلمنا باعتبار الاصل فى التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا لجنسية الاستعمال الكرنق بل نق الموجود الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود وانه الماهية فى معنى الاول الامر الذى بسببه الشئ الموجود متصف بالوجود دون الفاعل ومعنى الثانى الامر الذى بسببه الشئ الموجود هو ذلك الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية ولا مدخل للفاعل فى كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل انما تاثيره فى اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشئ وماهية حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشئ فى كونه ذلك الشئ الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اى بما ذكرنا فى بيان الفرق بين الماهية وما به الشئ قوله وقد يجعل احدهما اى الثانى اذ لا صحة لرجوع الى الاول لان الضمير الثانى محمول على الاول والمحمول هى الماهية لا الذات فالمعنى الذى بسببه ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج فى ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا فى تعريف الذات بالمعنى الاعم بمعنى انه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال اى اذ الفاعل ليس الامر الذى بسببه المعنى ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض طرد التعريف بالعرض انما قال طرد التعريف لان ما ل التعريف على ما بيناه هو ان لا يحتاج فى كونه ذلك الامر والعرضى ليس كذلك فان الماهية فى اتصافها به سواء كان كلها

يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس الماهية او جزءها مثلا الانسان في كونه ضاحكا
يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب لكن نفي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان في
كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظ واما بنفس الذات فلتقدمه عليها
كما قاله الفاضل الجلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود
الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بحيث ينفصل في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا
ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها
دون اجزائها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل
والجزء فتدبر قوله وجعل هو هو اه نبه بما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو
والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد
اصلا ولا على العرضي لانه غير متحد في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه اصطلاحهم فان معنى
حمل المواطأة اعني حمل هو هو الاتحاد للمتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف للتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات
فلا يرتكب عليه مع ان الموجه لصحيح بان يكون الباء للسببية والضمير للشيء ظ متبادر ساعده ورود النقض على انه يرد على هذا التقرير
ان يكون المحدود ماهية الحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد المحدود مع انه ليس كذلك قوله هذا اي حذف ما ذكرنا قوله لكان
اخصر لكن الذي ذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون
الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد
بالتعقل في قوله ما يمكن تصور الانسان التعقل مطلقا ولا التعقل بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التعقل بالكنه فانه
انما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتعقل الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل
المحشي ولا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان تخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما تخرج عوارضها
عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التعقل بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصود الشارح من قوله فلذلك يحتاجون الى بيان مغايرة
الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المتوهمات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلي وكان محل ان يتوهم ان
العارض والمعروض واحد واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد بقوله ما به السببية
التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض
لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما التصور بالوجه الا بان يتصف المطلوب التصور بالكنه يعني لم يتبين

في العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرضي قوله قيل عليه يستفاد
الا يعني يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه
والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بل يستحيل
لانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي
بها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا
ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفيهما فعم تحقيقهما او يكون تتميم قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من
التعريفين تأمل قوله وجوابه يعني لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم
الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة المذكورة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح ان يكون معرفا
للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه
ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع
للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم
بسلبه عنها الثانية انه يجب اثباته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها
تما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير
الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك
الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا مفصلا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا
تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم
بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا مفصلا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم
يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والتفصيل الا لزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم ولمحل الى لازمه والى لازم لازمه
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح
السيد الشريف قدس سره في حاشيته للمطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من
تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلنا المحتاج اليه هو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات كاستلزام تصورها تصوره بل يستلزم

قوله ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور
الملزوم التفصيلي فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم ولا يستمر التفاته اي اذا تصور الملزوم وكان مطمحا
قصد الخطور بالبال استلزام تصوره على هذا الوجه لتصور لازمه القريب وفي هذا المقام مباحث نص عليها في حواشي المطالع
فليرجع اليه قوله وايضا زمان تصور اللازم جواب ثان عن ايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذي لا يمكن تصور الشيء
بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الثاني متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور
الشيء بالكنه لا يكون الا بتصور ذاتياته فيكون تصورها في زمانه فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور
اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع
توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمان تصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون
اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد
لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق
معنى اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره
تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم
قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان من تمسك بامتناع
توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب ان يقال
معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي
امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع
المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة
المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة
فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد
اذ تجويز اجتماعهما فلا يرد عليه النقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني
التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبر في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم
وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في مبحث الاضافة ومنع تغاير زمان التصورين بعد الا
عليه يرجع الى الدليل والا فهو غير موجه اصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا لذلك

غيره كما ان جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة كذلك اذ لا يتوقف اللازم على ملزومه والا عدمه بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فانها ... داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة موقوف على تعقل الملكات لكن هذا ظاهر في الملكات الا ... انه موقوفة عليها اذ لا يتوقف شيء منهما على الاخر كالمتضايفين فانهما معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا لبطل المعية وحاصله ان التلازم منحصر في العلة والمعلول وبين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معلة يكون ما ان تصور الملزوم مغايرا لما ان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا التنبيه توضيح المتن ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان هو ان الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين شيء علم المذكور في توضيح المتن ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء ولا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا التغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود محال وللملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم ... الشيخ والجواب ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن كان وجوده وجوده بما ان المتصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا في الكليات الفرضية وفرض الاشتراك الممكن وان كان المفروض محالا مجالا والحق ان الفرض والمفروض ... تفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول قوله وهذا العلم يكفي في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفي في الفرق بين الذاتي واللازم واما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بد ان يجعل فيه الانفكاك بمعنى الانفصال لا بمعنى عدم الاستلزام ففي هذا اشارة الى ما يتوهم ان العدول بالانفكاك عدم فائدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهام للزوم ومرد بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة ... تأمل قوله وقيل ايضا الخ اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعني ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ... الامكان الخاص عني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصوركنه الشيء بالعرض وهو محال اذ المعارض ... حقيقة المعروض والسر فيه ... الانسان بدون العرض ... يكون متصورا كنه الشيء ... ان ... ريد بالامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الطرفين وهذا المعنى حاصل في ... التصور الانسان بدونه واجب كالذاتي

ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
وتلخيصه انه ما لم يقيد الامكان العام بنفي من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه انا يعني
انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو سبب الحصول له
الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن
تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان
بالكنه مقرونا بغير العرضي وتصوره معه ليس بضروري وبتيين لا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزم
تصور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية
فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولئن سلم قوله يعتبر الامكان بالنسبة
المقيد يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور
الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي او به ليس بضروري يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه
بالعرضي وربما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد بالكنه المقيد بكونه
حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه
لان الامكان راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقلا عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن
لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض
اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون
بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفها
فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد بل هو عند الذوق السليم فانه يصير المعنى
مجاز في الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بها وبدونها ممكنا فانه من التراهات اقول ويستفاد منه
ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق
اعني نقضه في تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال في
الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم
فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تحصيله بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله
على ان تصوره اه اي انا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه معه وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور الشيء

بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا لحصوله بخير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي خاصة بماهية المعروض يلزم من العلم به العلم بكنهه كما وقد قالوا يجوز ان يكون للتأثير خاصة يلزم من العلم بها العلم بما يحرو ان لم يطرح جميع العوارض

**قوله** ويمكن اختياره اه جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني المختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان به هو الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان به ان تصور الانسان بالكنه بالعرضي ممكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال التصور الانساني بدون الذاتي ممكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي

**قوله** ثم اطلقها على الماهية ان كان المراد من الماهية باعتبار التحصل الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فالاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد بالماهية مع التشخص وعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية في شرح التجريد قد يراد بالذات ما يصدق عليه الماهية مرة والمراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية **قوله** اورد الفاء يعني اورد الفاء في قوله فاما اه ايذانا بان هذا السؤال ناشئ مما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وورود على ما قبله سواء كان منشاه ذلك ولا على ما هو طريق سائر الاسولة للوردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني للتاكيد لم يات بشيء

**قوله** مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في عدم هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا لا انه قيل الامور الثابتة او حقايق الاشياء ثابتة فلا يلزم نقض تلك الاشياء وجودها بما ذكر بالدفع ما قيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا الهوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية الكلية المقول في جواب السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الحكم بالسوفسطائية ولا فائدة في تقرير الكتاب في ذلك لا يستدل بوجود الجزئيات كما يتوقف عليها ان المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها باسماء مخصوصة لها حقائق هي لا هي تلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست تابعة لاعتقادنا واذهاننا وان هذا امر مُحقق الا ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما يجاب عن سوال وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية وتحققهما في الماهية النوعية

بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا تكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين المفهومين فقال ما قال واما ما قاله الفاضل الچلپي هرباً عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة اى تعريف للماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث اما اولاً فلان اعتبار الوجود في الحقيقة غير مراد في قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون مستدركاً اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عدل الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما ثانياً فلانه لا مدخل لكون الشيء بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته واما ثالثاً فلا يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود **قوله** وكون الشيء بمعنى الموجود وقال بعض الافاضل ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم قول معنى **قوله** الشيء عندنا الموجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما نجد من شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازاً وما ذكر الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس في البحث الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود **قوله** اذ لا لغوية بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلثة حاصله انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلاً لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة وفسر الاشياء بالمعدومات والمعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي موجودة وفسر الثبوت بمعنى الوجود كالتصور مثلاً فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسوال هو مجموع الامور الثلثة مما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين الامور وللمنشأ والمحشي غير الامور ليس بشيء منشأ قلة التدبر متابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية في ذلك اه **قوله** فلما احتاج يعني ان رد التقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين عن اصحاب الاذهان القاصرة **قوله** كما في مثل اه فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل يعني ان الحمل في موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو المحقق من مذهب الشيخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة

من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان
لا يخالفون اهل العربية انهم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى
بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح عندو في المثال الثابت على زعمه وانه
للموضوع بحسب نفس الامر والا لحكم بلغويته ومجازيته قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى البيان
المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر
بدون بيان لا من المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الاتية هذا ناظر الى
قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم اه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان بادنى تامل قاله بعض الفضلاء
من ان اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ ظرف في شعري شعري على الوجه المذكور
فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق حيث بين اخذ ظرف في شعري شعري على
المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور
فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا
فرق بين الاصول الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبره اعني ان السائل اعتبر المثال متحد
الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر والحكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع
بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات
تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر
مذهب الشيخ والمتاخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع
كان مقصد الشارح ان لا فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول
بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من
هذا القبيل قوله ولذلك نقول اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة
قلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق
التاويل والصرف عن الظاهر لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة
الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين
هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التعليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى البيان

معناه للخفائه وهذا ناظر الى دخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه ان الدليل
لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في
هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الچلپي انه اراد ان حقائق الاشياء
ثابتة مستعملة في الموضوع له فيه للبيان مجاز فهو امر يتضح البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه
لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل لتعيين المعنى
المراد الحقيقي على ما قالوا من التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد
قوله وهذا المعنى لا يحصل دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيد بالان او المقيد
بما مضى او المتصف بالبلاغة بتضمن استعارة فلو جعل اضافة شعر للعهد يكون المراد ان بعض شعر المعهود وهو
شعري الان كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر
من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين اما من حيث
تقييد كون الزمن فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن
الظاهر قوله وكم فرقناه اي وكم من فرق بين شعري الان لبعض فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض
المعين سواء كان بالتعين الشخصي او النوعي لعدم دلالة الارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الالات على ان العهد
يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي وكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
ان شعري الان كشعري فيما مضى والمعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعي والتعين المعتبر
في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعي وهو شعر المعروف بالبلاغة او فيما مضى
لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعي او بالشخصي اما ان تعينه باعتبار كونه
فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فما دلالة لها عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه في بيان قوله فيما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان
بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا
التقدير الى بيانه بل قد بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيد الافادة فان المسائل
لما انكر الافادة الا بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيد الكلام والوجهين السابقين فان في
ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شعري اه يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد
يحتاج الى البيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل لان استفادة معناه لا يحتاج الى التاويل على تقدير ان كان بالبيان

الذي كثيرة فيما مضى او شعري هو شعري المعروف بالبلاغة عن شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن
البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري يحتاج الى التاويل كما ان بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا
ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ما يحتاج الى البيان ولما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ مبنيا على وهم بذكره في
الكتاب بما لا يرتضيه من له ادنى دراية بالاساليب كما انتزعه من وهم ناظر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان
المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تاكيدا للافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم نفي للتوجيه المشهور والحاد للسند المشيد
لانه ناظر الى قوله ما يحتاج الى البيان **قوله** واعلم الخ جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم الخ
وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو الذي يتناول الموجود والمعدوم ولو مجازا والمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود
فالمعنى ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال المعروف وعلى ما ذكرنا الايرد شيء مما
ذكره الفاضل الچلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور تطلق الخ من المرجح بالوجود الاصل بل على تقدير تعميم
الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء جعل الثبوت بالنسبة الى الموجود
او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من
ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين على البناء انما
هو المناسب في قيل الحكم بان ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور
المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما حققه الشارح في
فوائد الغياثية محقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات بعض افراده في الخارج
فتامل قوله تصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها او باحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل
ان الاحكام انما هي بالاحوال فكيف يصح عن التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء
علم به المثبت للشيء قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع يعني كلام التعريف في قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور
والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق اعني التصور والتصديق محقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو
حمل على استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف تحقيق انواعه فانه
ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وان قال بعونة المقام لان حمل الاستغراق للانواع سيما لم يعهد عند اهل
العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس الا هي الانواع قوله بمعونة المقام
يعني ان جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل اللام على الجنس كما لا يخلو

ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا المقصود هنا اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد حتى يخص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فيها فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم يكفي في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى **قوله** ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها لا يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة بل يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها وجوز التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجيء اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشتمل العلم بالاحوال ايضا **قوله** فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير **قوله** والتانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال العلامة الفاضل فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل المناقشة **قوله** لا نعم مراد لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها **قوله** وان اريد الاجمال اي ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد منها حقائق الاشياء والاعتقاد ولا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي **قوله** لا يقال نحن نفيد العلم الا انا نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم اراده الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها حينئذ لا بد ان يفيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم

بينما معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير
الثبوت اذ لم يقدر كان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان
يكون بالكنه والفاضل الچلپي فهم ان مقصود المحشي اثبات تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا
كان الاول علم تصوري والثاني تصديقي وكيف يصح ان يقال يجب تقييد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان
ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله يجب تقييد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقايق وتحقيق
ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يأبى عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل عليه اي لا دليل على تقييد
العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى
العلم بالحقايق اي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح العلم في
قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وباحوالها ينافي ان تقييد
العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق باحوالها
على ما صرح قول الشارح يدل على شموله للتصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلانه يعني لو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا التقييد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد
العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان
كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد
العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير
الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم
احدهما عين الآخر بل عين احدهما لا الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع
ما قال الفاضل المحشي المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك التقييد فتعين تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق
التقييد على ذلك التقدير وتجويز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما تم
لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك
التقدير فيجب تقدير الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض على ما قاله من ان المراد العلم
بها ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان
اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ لا يعلم ثبوت بعض الحقايق بعلم بعض الحقايق

ثنا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان من قولنا من حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم
اجمالا بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول له وجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد تعبير
ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك
يتحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فيرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يكفي
لطلب الكلي في المقابلين قوله يرد عليه يعني ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل
هو المقصود من التقرير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض
حتى العلم بها الى التوسل الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته
او العلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد اخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه
يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على جنس ما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحسوس
والعلم بها سواء كان في ضمن ما نشاهده اولا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده
يكون الا في ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده
سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة
سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ
يجوز ان يكون وجود ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهده او غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد
مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد ما يدل عليه قرينة فالجواب الحاسم على التلبس والتلبيس تامل قوله فالكلام السابق
على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف فكان ما في قوله ما نشاهده ما موصولة
او موصوفة واما ما كان فهي تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت على ههنا
الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لا نتصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس ما هذا شيء هو الجنس اصلا فلابد
من تقدير المضاف او يأول بالمشاهد افراده قوله او نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما نشاهده حاصل من ان الكلام
السابق ليس على حذف المضاف وان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقايق واذا
ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هو المشاهد لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذلك لا يبتلوا بانكارها
في بدو الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تامل قوله وهم العنادية الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان
العنادية منكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفسها لا مطلقا تابعة الاعتقاد في وجوده ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة

متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية
اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق اي تقرره والعنادية
ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر قطع النظر عن اعتقادنا بمعنى انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق
في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها
وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات
عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا
نجده كذلك فمن هنا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها
تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل بمحض مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على
المضاف في حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على معنى
الطالم كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا للنفسيا
والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان في
ظرفية نفس الامر لوجود الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز
كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على
ماذكرنا فاندفع ما قيل ان عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث ادلف الثابت في الثاني
دون الاول قال الشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز
بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر **قوله** لانهم يعاندون اه يعني يعاندون العقلاء
الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز
فلا يكون للحقائق الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد لا نبي ولا مرسل الا ان الكل راجع الى
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب الصوفية
الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يستحضر كلام
وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون
ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى

ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة اي قولنا اذ ما من قضية بديهية او دليل الا ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص منشأ غلطهم بعدم وجود بعض منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لكان اما ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضا باطل الادلة مثبتة ولو كان شيء موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان **قوله** وبه نظر اي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم والثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا **قوله** فتخصيصه يعني تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات **قوله** ما ذكره يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه **قوله** ان تقررها الخ يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وفي الفاضل الجلبي اي تقررها وكونها على قرار واحد فانهم لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لان المراد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن الكرتزادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المتبادر واما ثانيا فلان ما ذكره في القرينة الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر **قوله** فيكون مذهب كل قوم حقا الخ فان

يعني الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية تطابقها الحكم او لا تطابقها بل الحسب ههنا هو ما ذهب اليه
النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد مر منا سابقا ما يغني عن اعتبار هذا
التحمل مبني على هذا الفائدة لا يراد هنا كما مر بعد القول بان الحقائق ثابتة عندهم لاعتقادهم قوله هذا الزعم
اي القول الباطل وهو القول الذي لا حقيقة له لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل او لا ولا يرد ما قال بعض الافاضل انه
العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان لا بالزعم ويؤيده ما قلنا ما قال الشارح في المطول في بحث الاسناد
الخبري لا يقال الشاك ليس بخبر فيكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح
ارباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها واذعن بحكم
بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فلا بد من خبر لا محالة قال
الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء الخ اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه
قطع النظر عن الاعتقاد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي يتحقق الايجاب الجزئي والا لزم
ارتفاع النقيضين او ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية من الامر لا بحقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء وتحرير
هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها متصفا اذ المراد
بالنفي ما قام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي وهي الثابتة وحينئذ لم يلزم المدعى وان تحقق النفي فقد
ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانه لا
انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف
شيء منها ولو سلم ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة
المحمول والسالبة البسيطة لزم بيان المرام بشكل لا بد بها بعقد متحققة عند العلماء بل بما سبق عنده
على ان التحقيق التردد للرد على طريق النقض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا
لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود للثابت له لا ثبوت المثبت بل مع قوله
يرد عليه بعين ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم
ثبوتها نفي الاشياء وجود ان ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محيلة من جملة المحيلة قال الفاضل
المحشي والحق ان الالزام عليهم لا يمكن بناء على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الاشياء
ان سلمتم انه حق فقد ثبت مقصودنا وهو البطلان ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم ثبوت غرضنا

ايضا او يا ما تزعمون فرحبا بالوفاق قول الغرض من الاستدلال ثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا صرح
ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فان
زالت الزم ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة
قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قد ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم
في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل
ان يقال ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم يعني ان بعض
الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقايق
فتكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا اثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو من العرض الموجود
في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل قوله ويرد عليه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكر اجلى البديهيات
بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف
وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه
ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقد الملزم بل مسلما به اذ مقصد المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل توسع دائرة
مقالتهم لان المتمسك بهم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال حاصله انه لا حاجة في
توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجود الى تلك الامور بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام
في التحقق هو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج في الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج
فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا
بلزوم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الچلپي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك
الورود بين تحليل المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا
الالزام في التحقق اذ محصل الترديد في الاشياء اما تحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى
المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه
بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة
فانه اذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال عرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه
ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة

سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل مراومته الكتب وان اراد انه على تقدير فرض النفي الثاني كان لا يلزم ثبوت شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير انتفاء الاول فهو باطل بداهة لانا اذا فرضنا وجود النفي فقد ثبت للمدعى سواء كان محالا او ممكنا **قوله** لانا نقول ليس ههنا اه حاصله ان التحقق ههنا اى في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف بجميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم **قوله** عدم تمامه على اللاادرية ظ لانهم لا يدعون الجزم حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بانتفاء الحقائق والعندية بعدم ثبوتها في نفسه **قوله** ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم نفي نفس الاشياء وثبوتها هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة الحقائق عندهم انتهى بيان ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا ارتفعت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة لم يمكن ان يقال لم يتحقق نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفي فهو حقيقة من الحقائق ونفس الامر ففيه اثبات بعض الحقائق نعم يرد عليه ان عدم خلو الامر عن النسبتين تابع لاعتقاد ثبوتهما في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه وان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احدهما فيه الا ترى ان ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذلك فيختار انه نسبة احدهما فيه لا يلزم منه ثبوت الاشياء

تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم بجواز ان تكون اعتبارها مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم الزوجية ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مران ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا **قوله** قال في شرح المقاصد تأييد لقوله فيه تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلامه نوع تدافع **قوله** حيث اعترفوا بحقية اثبات الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بحقية اثبات الشيء ونفيه والترديد ناظر الى قوله كل منهما اعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالا والانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان التناقض يكفي باحدهما **قوله** هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا **قوله** وحاصله انه لا وثوق بالعيان اه اما انه لا وثوق بالعيان اوبالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان بالدليل فلتفرعه على العيان فتأمل **قوله** وغرضهم اه دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم بثبوت امر وانتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظ **قوله** اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وافادته وفي غلطه بل في الشك ايضا **قوله** قلت قد يستعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين **قوله** على ان القلة اه اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الحس واصابته الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس وان يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل **قوله** ان قلت لعل اه اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس فان اللاادرية تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان غلطه في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض اخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للغلط سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد دون بعض الاخر

ظهر ان جواز وجود سبب الجزم كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين يجزم مقدمة لها مدخل في اثبات
المقدمة الممنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلبي من ان قول الشارح فلما ساغ الحصول في قوله الى قوله المنا قضة
فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل اه اما اولا فلانه اورد كلامه لبيان المقيد للحصر والاستمرار ولاحتمال ان يكون الى الثاني
به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله
فمن اين يجزم بانتفاء مطلق علط ليس بشيء قوله اه حاصله منع المقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب الجزم
سلطا غاية الامر بين ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل
جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا سيما في الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية
فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال الحاجة الى الجزم بذلك
بل الواجب مطابقته في نفس الامر وصدقه وحصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل فيجب انه مشاهد لكن الامر
لما صار منها بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله ان
صح ذكره يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب
كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل
من ان المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم
اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف
به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما
والعلم خاصا يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف المساوي ولا معنى لقول الشارح اي تخصيص الظهر
فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه قوله جملة علة لقوله وانما لم
يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر و
يلتفت اليه لكن الشارح قال العبرة وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور
معنى وكان الحق ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل
انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه واما ما قاله
الفاضل الجلبي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور
من الذكر المضموم فليس بشيء لان اختيار توجيه في كتاب والاخر في آخر ليس من التدافع في شيء

قوله لكن عدة علمائنا اهل العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها
وجعل الاحساس من التعقلات مما لا يشعر به كلمة من فوق لمرقاة هي به غير معتد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح
انتهى ويمكن ان يقال المعلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهي ثابتة لها فلا مخالفة وقيل المراد
بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس
انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نعتقد التمييز فيكون المتقدم صفة توجب تمييز المحل نقيض التمييز
والمعنى انه حقيقة قائمة بمحلها على النفس ويوجب ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك
التمييز ولا بد من اعتبار المحل لان التمييز آلة اوجب الصفة انما هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا
قيل توجب تمييزا او لم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق لان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض القيد
فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرها وبقوله توجب تمييزا خرج من المحل الصفات
التي توجب لمحلها التمييز فخطاء التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن
العاجز لا ان يكون محلها مميز الشيء لا والصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التمييز عن
الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب
والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل
نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده
الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل للعلم الواجب
وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة
كما في علم الخلق وان كان المعرف علم المخلوق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد
جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء حتى
ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف
العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما التصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض
له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لنفي اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث
هي لا نقيض له وما هو الا باعتبار انه ادراك في العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منها النسبة مع كل واحد من
النقيضين لا اثباتا على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة

من حيث انه يتعلق بها الاثبات ينافيها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم
صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو الظاهر لانه اسبق الى الفهم
لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه
لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى الجواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون
المراد بالتمييز المعنى المصدري اعني الكشف ولا يضر فالمعنى صفة توجب انجلاء ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
ومن يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات ومن
يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره
الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما
بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في
التصور فلاستحالة النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر مثلا له نقيض هو لا وقوعها
فيه ما دام لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان
احتمل متعلقه اي الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه
اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى
لاحتمال العلم شيئين بنفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الآخر انه
يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويجيء الايراد
نقيض الصفة ويجيء تحريره ان شاء الله تعالى **قوله** وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه اه يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل
راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد
به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات
فلا معنى لاحتماله نقيضه بنفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فيرجع الى
احتمالها لمتعلقها مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه
لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل **قوله** وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل
بصفة المتعلق اسم مفعول **قوله** لم التمييز اه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز والمراد بالتمييز ما به التمييز اي الامر الذي
به التمييز المفسر للشيء كالمعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق

وهو هنا وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل
عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل
اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بديهة او حس او
دليل فلا يحتمل النقيض بمعنى التميز وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا به تميز
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة
ضرورة والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق
هو النفي والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع
ان ارادة الصورة من التميز خلاف الظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك ويمكن
الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم
يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع
انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم
ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة
القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم انه لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما
اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور اشار المحشي الى
ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ واما التصور والتصديق فليسا الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع
الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخيل في المرآة واين هذا من الوجود الذهني فان
مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر
ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في
هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء **قوله** ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره وتبعه الشارح

عن الاول لاتحاد المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المنتسب والمنتسب اليه واما الوجه
بعلقتهما النسبة والوقوع او اللاوقوع او المجموع فمجموع امور للنطق ربما تبقى انهم والمشائخ يقرا ثور عند قوله
ما العلم بهذا المعنى ينقسم الى جواب سؤال هو ان العلم على هذا التقدير يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق
تحريرهما قوله ما المعاني ما ليست الخ دليل القول بناء على عدم الاشتمال يعني ان شمول التعريف على ادراك الجزئي المحسوس
على انه لم يقيد بالمعنى خلاف ما لو قيد ويقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل الا لها
ههنا ما يقال الا عيان اعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان الادراك بالحواس قسم من العلم او قسيم
قال الشيخ منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فقد دخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك
تنافي الماهية لا يخصص بالحواس قيد بالمعاني ثم منهم من قابل الامور الحسية بالحس الظاهر ومنهم من قال بالحواس
الباطنة وقال النفس مدركة للجزئيات المعنوية ثم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيدها بها
اخرجا لادراك الحواس الباطنة فادراك المعاني الجزئية يسمى في الاصطلاح تخيلا وتوهما قوله وعلم
الا يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا ان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك عقلا بان
تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد
بالرؤية بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة
باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي الحسي
مع انه يلزم على هذا التعريف الا تدرك الجزئيات العينية عقلا لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان الجزئية قوله
وغاية ما يتكلف الا حاصل الجواب ان الامر المدرك بلا ود باحضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاحضار
على وجه كلي اذ هو متخصصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصاره
الخارج في فرد واحد فهو ادراك امر كلي منحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه
باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه الا يعني ان الامر
على زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر متكل اذ لم يدركه احساسا لغيبوبته
عن الحس ولا عقلا لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي بضرورة انه ادراك المتخصصات الملحوظة معها خصوصية المحل
كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له مع الملاحظة بحيث يمتنع
الاشتراك فيها فلا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة

والا لانتقض تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبة عن الحواس موجبا الى تعليم
تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقة للامر الخارجي كونه وسيلة الى معرفته انتهى الحلال
اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تمييزه عما عداه فالامر الخيالي
يكون مدركا اذ اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورة عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في
هي الة الملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا لانه لم يفرق بين ما به الادراك
والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي التميز الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة
توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد
ان التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز
فلا يصح بناء ورود التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض
للتصورات انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه
قوله ومن ههنا اه اي ومما ذكرنا ورد الاعتراض ظاهرا لو اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله
لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة
فالتصور نفس الصورة لا موجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والانضمام ولا شك انه يصح البناء
المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور
اذ لا نقيض له على ما زعم المكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر لانه يكون لا يحتمل صفة للتميز ويخالف للتعريف عند القائلين
بانه من باب الانضمام حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اي
قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد نقيض
الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتميز
الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى اه يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه
الا يرى ان في التصديق نقيضا للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم التصوري وعدم نقيض التصور علم
التميز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول الادعاء التلازم
ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت اه اعتراض اخر على قوله بناء وحاصله ان الشمول لتعريف
العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متعلق

لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها
غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها **قوله** فلو سلم ان للتصورات نقيضا
اي لتميز التصور لما مر قوله قلت الخ وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما هو في التصور
بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تبدل حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه
اذ يمكن لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انه
لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه **قوله** على ان اه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه
وبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم هو
بيان ان يكون له الخ لكن الاحوال مبني على ان هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع
عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن
المرام وهو يزعم انه في نهاية تحقيق المرام **قوله** لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق اه عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض
الخ من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض
المساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد **قوله** والتحقيق الخ
مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان تفسير النقيضين بالامرين المتمانعين بالذات اي الامرين
الذين يتمانعان بذاتهما بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب
فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اي الصورة نقيض اذ لا يستلزم
تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورتي الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا
اعتبر نسبتهما الى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان
الى الشيء بل اعتبر جزءا منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذا الحال في التصورات التقييدية
والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبار بين المذكورين في المفردين فان
قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تناف صدقا وكذبا فيكون
كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ
من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما من التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم
من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بمنسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى التناقض

القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين الذين يكون كل منهما نافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا او مجرد تباعد فى المفهوم بانه اذ قيس احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك **قوله** ومن ههنا قيل الخ اى من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكره السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه الاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثانى ان قوله او رفعه عن شئ نقيض ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا فى بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والاوجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثانى فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ فان كلا قسمى النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه **قوله** وقول المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما فى الصدق والكذب او فى الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى **قوله** وايضا اللزوم عطف على

قوله يبطل كثيرا الخ ووجه آخر ليبان ضعف قولهم انه لا تناقض في التصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض
يبطل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض
التصورات فلا يكون التعريف جامعا قوله واجيب الا هذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله
ان الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للانسان لانه ملاحظة ومطابق له بحيث
لا يحتمل غير الصورة في الواقع ولا خطاء في الصورة لمطابقتها لمعلومها انما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان
هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سوال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي نشاء منه الصورة
او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة
التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له
وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل
صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر
مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية سواء في
المطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة لانه لا تمايز بين المعلومات التصورية الا
بان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل اما الممتنع المفروض وجودها
او صادقها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية
فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة
تحقق المانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون فاذا
رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية
التصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية
وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية
غير مطابقة له لعدم معلومها فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة و
عدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له فتامل فانه دقيق قوله وانما
الخطاء في الحكم اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشيء صورة له
حاصل للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما هو

صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة
لما هي صورة له في الصورتين ومما ذكرنا اندفع ما قيل الحكيم بان هذه الصورة صورة للذات المرئي فرع الحكم بالفعل من السن
الاحكام فيها بالفعل بل يمكن والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الالة حكما صريحا له
اليه بالذات فيحصل فيه تمييز ما اعتبر فيه من التصورات الرجوع من الوجدان فكذب بذلك قوله ويرد عليه انه فرق الا ان ما حصل
ان يكون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون ال
بالشبح من حيث الانسانية عين العلم بالانسان الذي هو شبهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو الحاصل في الذهن صورة
تكون الة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون
ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه
في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمتصور في
المثال المذكور هنا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة للملاحظة اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه
متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة الة للملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر لكن الحجر
متصور به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلاحظنا في تلك الصورة اذ هي مطابقة للصورة
وانما الخطاء في الحكم بان الصورة الة لملاحظة تلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان ونقل
عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد هو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فتوجهنا
نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل
للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الواقع على ما خوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوجه
بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا
من ذلك الوجه فقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين
العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان وكذلك العلم بالشبح الذي
هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية و
الخارجية موجودة في الذهن واللاموجود كلي واللاشيء كلي وامثال ذلك انتهى وحاصله انه لعل بعضهم جعل صورة الانسان
من الشبح اعتقادا انه انسان نحكم عليه بانه قابل التعلم مثلا والمحكوم عليه لا بد ان يكون متعينا الى الحكم على الشيء
مرئيا وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو غير مطابق للعلم فلا يكون

ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لا انه يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشيء
بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه على هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه
حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء
من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه
الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف
افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور وان
كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان
الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقدناه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابلا للعلم
والفهم فيكون المتصور مطابقا للصورة الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر
في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور
المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى
انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسان في حد المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس
الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المراد بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما حكم
في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابقة لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه
في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي ذو انكشاف الخ فقوله لذاته يمكن الاشارة الى ان ليس المراد
بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة
والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يعني الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح كالسبب من الاسباب
اشارة الى معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لانه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا
اندفع المنافاة التي اوردها بعض الفضلاء من كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف
على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصير ان ذاته
كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى المتعلق **قوله** اختيار الشق الاخير وهو ان المراد
بالسبب المفضي وبالجملة **قوله** اي فيما لا بد منه اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما لا يفتقر
اليه من المسائل الشرعية التي يبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية **قوله** يعني ان الاولى ان يقول حيث قال

جعل الحواس المجردة عن العقل كالحواس البهائم سببا للعلم قوله فانها مبنية على ان النفس الخ اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صورة الجزئيات المادية ترسم فيها او في آلاتها فذهبت جماعة الى ان النفس ترسم فيها صورة الكليات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية انما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيط مجردة ويكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس الجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتساما ان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة الآلات وكذلك لا دينا في ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظروف لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها **قوله** وعلى ان الواحد الخ اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها **قوله** فيه اشارة اي في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا ان المناسب ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين التشريح انه قد نبتت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفاهما واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصلب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى الجانب الآخر او بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما متصل بحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد **قوله** لا يقال الحركة الخ حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض

النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس الادراك
فرع لوجود الخارجي قال الفاضل المحشي في بحث الاين الاجتماع والافتراق وكلها من الاعراض النسبية مع انهم عدوا
من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لا
نقول الخ يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين
منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس كذا
انواعه الاربعة الحاصلها عائد الى الكون والمثبتات امورا اعتبارية لا حقيقية ممنوعة لكان مسبوقا بكون اخر او غير
مسبوق ونحوا مكان تحلل الثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة يعني
ان لزوم النسبة والاضافة الى الكائنين الاينين بها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور
المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة من
الاكوان فقد كان بحسه وقضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة بل انما نشاهد المتحرك والساكن والمجتمعين
والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا يجعل الحركة من قبيل المبصرات غاية على
احد المذهبين قوله ربما يقال قائله مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مبصرة
تنبيه لان ادراكها كالحكم بواسطة احساس الاخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا
والا لزم ان يعد المعنى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى او ادراك عدمه مع انه نفي وفضلا عن ان يكون
مبصرا والضمير وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين والى المذكور في ضمن الكونين اما قوله والملمس لا ان الجسم
الخ تتمة لما يقال ودفع الاعتراض ويرد عليه هو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة
لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائي
الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان بل الا لقدر على
بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى الملمس فاذا تجدد الوصول تنبه لها ان يتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف
البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس شيء لان ادراك
الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا تعرف هذا قوله فلا بد لادراك الحركة على
صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اي لم يكن سببا لادراك او للعقل في بعض

لا يدرك ه فى مكان الشى فيكون مبنيا ان القول ادراك العقل منا الحركة يعنى انما فانا ادراك العقل منه الكونين
وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم فى مكان فلا يدرك الحس الحركة التى هى الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا
يدركه فى مكان على حذف المضاف اى لا يدرك كون الجسم فى مكان والضمير فى قوله وصله راجع الى الشئ يعنى الشئ
المدرك بواسطة احساس الآخر لا يدرك مستقلا بل لا يدرك ادراكا احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله ما
بين فى علم المعانى من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص قال المحشى المدقق المستفاد عن التقديم المذكور هو انه
يدرك به وحده كل حاسة الا بها لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ان المحشى والفرق
لكنهما متلازمان قوله اى مركب تام اه يعنى ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل فى كلام الانام والمتبادر عند الخواص
والعوام عند ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعنى ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدى
خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبة
وهو اتصافه بالفاضلية فى نفس الامر او عدمه قد يطابقه تلك النسبة وقد لا تطابق وكان الفاضل الچلپى على ان ليس
الكلام معنى يشمل المركب الوصفى وغيره فلا معنى له تعاضه ولعمرى ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب
التام لخروج المركب التقييدى بقوله النسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبنى على ان الالفاظ موضوعة
للامور الذهنية لكن خلاف مرضى الشارح تم اى تعلق تحقق ذلك الشئ ولتبين لذلك الوجه اى فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار
معتبر يانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس ذاك فمع قطع
النظر عما فى الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالحكاية
عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة فى حد ذاته من الثبوت والانتفاء صدق والحكاية على خلاف ذلك
كذب قوله وهو الحق اذ الخبر به فى الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اى
كونها مثبتة اضافية بمعنى المصدر المبنى للمفعول اذ هو الذى يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعنى انه لا يشترط عددا
وانحصار الخمس مذهب القاضى الباقلانى وهو يقول ينبغى ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية وطلبه فى شهود الزنا لعدم
حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو فى الخمسة واعترض عليه بان التزكية ايضا واجبة فى الخمسة فعلم انه ليس كما زعم
او اثنى عشر قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بنى اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا بعثهم
لتبليغ احكام دين موسى للتشهير او تواترهم الاخبار التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا ماتين فهو يحصل بقوله واشتراط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن

من المؤمنين روي ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام وانتشاره بين الناس بالتواتر ولهذا
لقوله ثم واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر شروح المنار او خمسين بدل سبعين ويرد عليه انه لا
قول لم يقل به احد **قوله** بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث
لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء استحسن ان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه ما لا يحتمل النقيض لاحتماله
ما لا امر وشرط القياد انتهى لا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت
له في نفس الامر مع سائر ارائهم واخلاقهم وتواطئهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا
على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء اخر بدله
كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا
بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى
عدم الامكان العقلي كذا في التلويح **قوله** قيل عليه اه يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسبب
كونه متواترا فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر واثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل
على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب لنفس العلم والعلم بان المخبر حصل
عقيبه علم سبب العلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه تحقق مرتبة
العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا
على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم
اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا يكون
حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما
يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره مخبرا ثم ما ادعاه المنكر حاصل بطريق الاخطار وانه لا بد من ملاحظته حتى
يحصل العلم بالعلم ثانيا تأمل **قوله** وهكذا لحال كل معلول له فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة
الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة
ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم
بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه **قوله** فان قلت اه حاصل هذا السؤال منع
قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا اخرى من الحس والبديهة وكونه خبر الرسول

او غيره للنفو المعلول الاعم لا يدل على انتفاء العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا

عليه **قوله** قلت عدم الدلالة الخ وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير

التواتر كذا نقل عنه **قوله** تامل وجهه لتامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة

له محققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه **قوله** دفع في التلويح الخ يعني

ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى الخ لا توجيه كلامه

بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود

للنصارى الخ فلا تدافع لكنه يجرح في عطف قوله واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام الى آخره وهو ان يقدر

لفظ الخبر ويكون اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه

يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما الحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول فلا

يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للقصد على زعم الموجه **قوله** لكن بعض النصارى الخ يعني ذلك التوهم

باطل ولا حاجة الى حمل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلام الكتابين

اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث

لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار

مختصا باليهود والمشار اليه في الكتاب هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل لقصد

كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان من قتله منهم مستند الى رهط منهم **قوله**

بل لم يبلغ عدد المخبرين الخ اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة

او ستة والغالب انه لا يوجب العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم

انما وقعت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن

عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله ثم حكاية عنهم انا قتلنا

المسيح نعم شاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس

الامر مستفاد منه تامل **قوله** وعرض اليهود الخ قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورية

وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر

ملكا قبل البعثة قابضا المشارق الارض ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم فسمي بذلك **قوله** وبالجملة اي مجمل

كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره مع ان يختلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه كما انه قول المخالف بان العلم
عند المخبر على ما توهم قوله وفيه اشارة اي في بيان لفظ رب سوء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان الانتفاء لو
الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كان كل جسم ممكن لكن هذا القدر لا كاف في الجواب عن ان
المذكور اذ السوال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع المقدمة ودليله
اعني قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ان
[illegible] وتوقف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون
هيئة اجتماعية [illegible] الى قوله والتحقيق اه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يفيد قوة المسبب والحرمية
[illegible] تعدد [illegible] اعتبار [illegible] الى التعدد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد باجتماع
الاسباب [illegible] فهو محال لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب القوة للمسبب
بل يوجب بعضه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتماد المستفاد من كل خبر مغاير للاعتقاد المستفاد
من خبر آخر [illegible] تلك الامارات قوة لطرف الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا
يلزم [illegible] ما ذكر قوله واما [illegible] الكذب [illegible] فكيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل
خبر لكذب [illegible] على اعادته كليهما فلكل خبر طرف ان يكون كاذبا يطرق في الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم
اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال الحكم به العقل واما الخبر فيوجب الصدق فان قولنا زيد قائم
يدل على ثبوت القيام لزيد صريحا انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها
لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون المدلول متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر ان
كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تامل قوله لتبليغ الاحكام اه قال المحقق الدواني هذا لا يشمل من اوحي اليه ما يحتاج اليه
لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار
المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلموا
الى فان ملتي على دين الخليل ابراهيم عليه السلام الحنيفي والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم كلية
تشمل الاعتقادات التي هي راس الاحكام ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين لما قيل من انه يخرج
من التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم
يكونوا مستقلين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه انه اورد

على التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ كما
حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول
اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي اه هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله
لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده
قوله لكن الجمهور اه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل
رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه
انباء للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم لان
الرسول انما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم
وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى اه وجه التائيد ان العطف
يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض
المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم
لا ربعو لصل المتساويين ولكن الاعم يستلزم نفي المساواة والآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه
بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون
ذكره للاهتمام بنفسه لا بمجرد ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعده كما في قوله تعالى واذكر
في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا
نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد ورد الحديث اه تائيد ثان لكون النبي اعم روي انه عم
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا
كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط اه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب يشترط في الرسول
بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة واربعة روي انه عليه السلام
سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس
ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليهم التورية والانجيل والزبور و
الفرقان قوله اللهم الا ان يكتفى هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف فقال يشترط في الرسول ان يكون له كتاب
سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل وعموم الاحتمال يجب

ولذا قال الشمر قوله ويمكن ان يقال اى يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا تسمى بالسبع المثانى لكن فيه ايجاب ما من مجرد احتمال لا يكفى فى باب الروايات **قوله** وتخصيص بعض الصحف اه جواب سوال كانه قيل لو كان الا هكذا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر فى الحديث السابق وحاصل الجواب الا لا نم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه **قوله** واشترط بعضهم اه عطف على ما اشترط بعضهم اه يعنى اشترط البعض الشرع الجديد فى الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة فخلاف النبى فى قد يكون المقرر شريعة من قبله **قوله** ورده المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى فى حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له الا ان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صرح الله فى تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة **قوله** لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبى خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الى الخ فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى التواتر وخبر الرسول الكريم يابى عن هذا التخصيص تعميم الخلق فى قوله اسباب العلم للخلق ثلثة **قوله** قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى حاصله ان المعجزة غير مانع للدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبى فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد اظهار صدق مدعى النبوة والدوانى لم يقول يدخل فيه خارق المتنبى ليدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه لا بمباشرة الاسباب كالجلاء والسحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق مدعاه على يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادى من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبى فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال عليه تعالى فظهور الخارق على وفق للدعى على يد الكاذب المتنبى محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من الامر الخارق الذى قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلبى من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادر منه تعالى من غير واسطة فانه ان تم والا فلا اما قيدنا الكاذب بكونه فى دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتاله لانه لا يجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة ويظهر امر خارق للعادة على يد المتنبى على خلاف مدعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس

يمتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى للاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من
قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى مالا انه الفاعل غيره تعالى والا لا
شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وح لا يرد شيء مما ذكر **قوله** ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق
على يد المتنبي لا يصير نقضا للتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون
انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق **قوله** وايضا اظهاره يعني لو فرض صدور الخارق على
يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده
ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي
لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق
دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان
يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر
ما قال الفاضل الجلبي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة
واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدقها
انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور ولا نا لا نم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة
فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تامل **قوله** والحق الا اى
الحق في الجواب ان السحر امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمقناطيس
والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله
عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المخصوصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل انه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل للمباشرة
الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط للتصديق بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل
من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر
كالوقت والمكان ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا
بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة او لا والا لزم ان لا يكون تحريك المرتعش ايضا
من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست بمقدورة له اثر في شيء جرانا ...

لا يلزم النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي من مباشرة الدعوى ولابد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه
لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا اهل القوم هذا النحو تكاسهم يقطعون بعدم كون شيء من الخوارق بل لا يظهر الا من
غير المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو نادرا قوله فان قلت كرامة الا انتقاض لتعريف المعجزة بطريق
العكس فانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منهم مع انهم عدوها من المعجزات لا بالعكس
من صدق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته من الخلائق وقد دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه
حصل للولي هذه الكرامة بتابعته وما ذكر في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض
منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان
كرامات الولي يدل على صدقه ويكتسب به صدقه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدق
لما اشترطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة لتعم التصديق له تأمل قوله فلو ارهاصا
وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي به ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته
قوله على سبيل التنبيه متعلق بالكرامات تنبيه ما ظهر على يد الولي ما ظهر على يد النبي باعتبار انه حصل على الولي
بمتابعة النبي وكانه صدر عن النبي والتعليب متعلق بالارهاصات اي تعليب ما صدر قبل البعثة على ما صدر بعدها
قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى التوصل بالنظر
الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان
لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان حصول النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري
العادة وليس بضروري كما قال العاصل المحشي اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل فالعالم
فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل اما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح
مجهولا بيانه في الامكان في نفسه والامكان هنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ومساده كما لا يخفى قوله لكن يأخذ
امكانا عاما اي لك ان تأخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم
ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو
عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الطائفة
قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل بها على ان الدليل من حيث هو الدليل لا
يقتضي التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف

دليل ثم ينظر فيه احد ابدا او قيد النظر بالصحيح للشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل بالذات بل هو سبب للتوصل بالآلة وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلولم يقيد به واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها و لو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المط بالخبري لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اى اليقين انما هو بالبرهان ان حمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن فلا في مصطلح المتكلمين لان التعريف الثاني يعني قوله قول مولف من اقوال الخ مختص بها اذ لا يستقيم في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه لم يتخلف لامارات في النظر ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح مختصر العضدي من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله اعا يقال لما يقال اه يعني في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المولف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التاليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يتم التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يتم على راى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض او بالقبول ظاهرة قوله فان قلت التعريف اه يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مولف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجب ان يتم هذا بناء على ان الملفوظ من نوع المعرف المعقول ولا يرد ايضا ما قيل الاولى ان يقول بدل التعريف المعروف بالفم وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المراد ان تعميم كيف يصح قوله قلت ه داصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع يعني ان التلفظ الة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع ولبس المتنعم من التلفظ الا احضار تلك المعقول في الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعاني لانه في قالبه الالفاظ فيصدق عليه انه مولف يستلزم النتيجة قوله لاخر معنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزم العلم عطوف منه غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس يراد ان الملفوظ يستلزم المنقول

وهو يستلزم المدلول والملفوظ يستلزم المدلول لان كلا منهما لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل بمعونة
استناد ليس بحق الملفوظ الا بتعقل معانيه وليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى
يلزم ما ذكر فتأمل قوله هذا في القول الذي اي هذا التعميم والتشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور
في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مخصص بالمعقول اذ لا يجيء
تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله ولا ظهور ان يقال هذا في المؤلف اما
القول فهو مخصص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجازا باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة
اعني المعقول قوله هذا الحصر اي الحصر المستفاد من تعريف المسند اليه المحسوس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على ان
يكون المراد بالطريق في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم
للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم ويترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب
اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالطريق ما يعم النظر في احواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر
اذ يلزم ان يكون للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب دليلا اذ يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس المقدمات بان يرتب
ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج الى المطلوب اما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا
اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر
ما زعم الفاضل الجلبي من ان ولعمري يلزم كون المقدمات اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا قوله حتى يلزم
كون الا متعلق بالمنفي لا بالنفي قوله لا يصح اي يعني لا يصح ان كون المراد من النظر في احواله فقط اذ حينئذ
اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من الطريقية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل
الى المفرد وغيره وعلى الفعل بالمذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة ولا الحصر الذي ذكره
لا يلزم واجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم اي ليس قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع يعني للمقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره
من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر
فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح الحصر الاضافي ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع دليلا على وجوب الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات المأخوذة

مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات بلا اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزوم مع الترتيب تامل وللفاضل الجلبي ههنا مقال لا نعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات الملحوظة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات الملحوظة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم حصول عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشارة سيكررونه على ما مر **قوله** المراد بالعلم التصديق اي يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف للمعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصورها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي من ان مثل هذه القرينة لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساوي وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الحصر ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا التخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يطلقون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة ايضا **قوله** ويلزم عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق العادة والتوليد او الاعداد **قوله** فخرج القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهية او بالنظر ولم يظهر فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير ان تكون علة كالحاصل بهما فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بتقييد اعتبار اللزوم بين العلمين اي اللزوم ههنا انما هو بين العلوم بحسب الطبع والاعتبار بين العلمين القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاد راكبا فانا نحكم اولا بمقاومته للاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا باعتبار

قيد النظرية على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد الخ انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم
بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى هي كل اسود موجود وكل من يقادم الاسد فهو شجاع
حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله الا انها
يرد عليه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل لعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل
الاول لانه يدفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن تنتقض جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي
غير منتج اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين لا لزوم يجب
اصدق في نفس الامر كان بينا وهو ظ ولا غير بين لان منشأ خفاء اللزوم ان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم
باللزوم بل يحتاج الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بقياس وان العلم بنتايجها
لا يتحقق بل بين متنافي وانما لغافلين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين
والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط
دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستلزم
غير البين وجود اللزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفصيل كيفية الاندراج شرط الانتاج
في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا امتناع في تحقق اللزوم في جميع الاشكال او
يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما
ذكره السيد في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه
ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا من الوجهين منحصر
في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين
قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعني مؤلف من قضيتين الخ انهما غير مانعان لصدقهما على
المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يتخيل المبادي المرتبة في الذهن فينتقل منه الى المطلوب دفعة
مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المطالب الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب
قوله اللهم الا ان يراد الخ لا يتقاصر بها المقدمات النظرية لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والثاني مفقود
في الحدس ولذا قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وحمل المعرف على
تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يجوز قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن يبقى شيء هو

بالبيان ان يذكر المحشي ان المراد باللزوم من تحركونه ناشيا اه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم
مقدم في الذكر على العلم وليضم الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها الابعد واحد قوله ذاتا
او قوله لان اللزوم اه لتبرع تخرج من غير ارتيبو تفسير امر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفردة
والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه اه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول
على ما يشعر ابراده صيغة فعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المنتزع بشرط النظر
في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يلاحظ ترتيبه ويطرح المطلوب
فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان له الصانع قوله ولا يذهب عليك انه مع هذا
انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف يعني ما يلزم من العلم به على اكل التقدير
شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما ادعيه
الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون
مطابقا لان معنى مطابقة التعريفين ان يكون متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة
فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان
الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول اه جواب سوال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف
على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا يصدق على المقدمات الغير المرتبة فيحصل
التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مساق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة دالة
على ارادة اللزوم بشرط النظر فان التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف وهذا قال خروج عن مساق الكلام قوله وان
تعميم الاول اه يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه واحواله فيكون الاول التعريف
متناولا للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم صواب قوله
يريد ان الخارق اه المفهوم من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اي يريد المدعي من قوله تصديقا له الاشارة
الى ان الخارق الدليل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يديه وقصد استدلالها وهذه عند الخارق ما الخوارق لانه
يريد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم لان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج والابتلاء
لغيره الاعتقادية كالخارق الذي تظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا للدعوى فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به
اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القراين فانه اذا اظهر امر خارق موافق الدعوى

على يد مدعي النبوة علامة تصديقه به اي ان يصدقه وكذا تصديقه من ذلك بل لا يكون اخبارا اذ لا يكون
من نفسه فلو امكن من يد مدعي النبوة مع انه لم يصدقه التصديق **قوله** اذ لو جاز الكذب عليهم هكذا ذكر السيد
قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل
المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول
والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه فيبحث اما اولا فلان المعجزة انما
تدل على صدقهم في دعوى الرسالة وعلى صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم وعلى
تقدير جواز الكذب في الاحكام الاتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة ما الحجة انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت
بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان
دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية اي المعجزة بمنزلة الدلالة العادية تجويز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة
المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله
اذ لو جاز الكذب عقلا انه لو جاز وقوع الكذب عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن
منافيا لها لكن تجويز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله او نقول ان هذا مبني على مذهب الشيخ
من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع عنده وان الله تعالى لا
ان ينظم على وجه استحالته **قوله** هذا في الامور التبليغية الخ يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان
المعجزة توجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم
والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو ان يثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباره
لانه ذنب **قوله** فيتجه عليه ان التصور بخبره الخ وقال مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول
من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول
فهو صادق واما على تقدير ملاحظة حال المخبر بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهي غير محتاج الى ترتيب
المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بلا
ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه وانه يحتاج الى
**قوله** واجيب الخ وحاصله ان خبر المخبر بعد الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان
هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على تصديق
والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته
العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما يحصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصديق الرسول بدعوى
الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية
لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى قول المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما
بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري
عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في
كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه
دلالته على كونه حاصلا بالضرورة **قوله** والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل
صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظ ولا الجواب سوق صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا
عليه بلا واسطة وذلك لانه بعد تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم
يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون
خبره صدقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل ما هو
خبر الرسول فهو صادق **قوله** نعم تصور الخبر الخ بيان المنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه
خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه الى استحضار
المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى
التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال
وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام
بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ لا يفيد العلم الا استدلاليا موقوف على استحضار
تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا
ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا
مم وذلك لان تصور هذا المخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق
هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة

ذا الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكرنا وان
ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان
يجاوز الخبر بسبب الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه مرتبط بنفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه
رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن الحكم انما يحكم بعلم حصول صدق الخبر بناء
على المقدمة الاولى فتأمل قوله لكن الكلام اه استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مورد الا
من قوله اذ التصور خبر بالرسالة الخ والترتيب اه اذ تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر والتصديق اذ ذاك الى
الامر حيث الرسالة والتبليغ يكون صدقه بديهيا من غير حاجة الى الترتيب المذكور فمرجع الكلام الى ان الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول يحصل صدقه بديهيا فلا يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث
اي من حيث انه خبر رسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه وغيره يدل عليه قوله وهو اي خبر الرسول يوهم
الاستدلالي حيث قال اي ما بلغه الرسول يوهم العلم اه ولا بد ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي [illegible]
تلك المقدمة متفرع على امرين لا وجه للاعتراض بانه تصور خبر بعنوان ما بلغه يحصل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب
المذكور قوله ونظيره اه يعني النظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في حصول صدق الخبر بديهيا او
انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة المقتضية لحدوثه انه الحاجة
فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم [illegible]
لعنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل الجلبي من ان قوله ومن حيث
المتغير بديهي مراد لانه من ملاحظة الكبرى ايضا في قولنا كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى
بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء ثم لنشأ منه قلة التدبر ثم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت
الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى الاثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس
من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثبات يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظن المتبادر
منه عدم الاحتمال حالا وما لا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة
في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة له عليه

لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا تشك ان الثبات ليس داخلا في الجزم
المطابق وان كان يدل على اجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى لتعريف الثبات قوله الدوام الا ان يراد به الابتهاء الا
ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا بذاته
فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه
بالفعل ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال
في المآل فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر
مقبول
غير مقبول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لا بوجه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم
خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقيضهما في نفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم
ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عقل العاقل وقوع نقيضه بالفعل و
على تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال اذ لا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك
ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى اليقين في اللغة
هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من
العبارة فاذا افدنا هذا الحد لهذا المعنى بذلك الادراك في اليقين يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر
عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية البعد لان مبنى البعد ليس
عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا دليل له من دليل قوله فالاولى اه اي الاولى تفسير اليقين بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير
ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب لكن
تفسير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل
يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته
الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال الاولى
افادة حيز الموصول اليقين اخراجا للعلم الحاصل عن مقدمات القياس فلا باس في تعميم ما لم يصنعا قال انما
فيتعين لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل لكان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم الدائم

ان الحال لا ان المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لكن
ما لعوضنا بين الحال والمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشاؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب
مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجائب انه لم يطلع على هذا الجواب وقال
وما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجبه يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه يدل
على ان مفهومه اعم من قوله والعلم الثابت اه بمعناه العلم الثابت اه انما العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين
ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت اه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه
يفهم منه ان العلم الحاصل منه علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عنده سواه اما قلنا ان قوله فهو علم اه يدل على ان الكلام
الدال على انه تداركه لما قلنا اي الا ان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا او اي
انه لو لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا
فلا يكون مشابها له في الثبات فانحصر فائدة القصر من قوله والعلم الثابت الا ان العلم الحاصل علم بمعنى اليقين
وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم اه دفع ايهام حمل العلم في
في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن العلم عندهم معنى سوى اليقين الا انه
بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد
كان مؤيدا للارادة واما ما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على
المذكور اعني صفة تتجلى بها المذكور اه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس
بشيء لان حمل التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله
يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب
في الثلثة وحيث يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا
الفطرة اه يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل من
بانه كبرى وان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال
ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده اه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله
والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم

الحاصل بخبر الرسول ايضا فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لراى المص لانه لا يقول بالتفاوت بين
اليقينيات فى القوة والضعف كما سيجىء فى بحث الايمان اقول راى المص نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفى
القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس
كتصديق النبى عليه السلام تامل قيل ليس فى كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله
فهو علم بمعنى الاعتقاد والمطابق الا لا يفيد انه لم يذكر ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت
بينا هو العلم الثابت بالمعنى الاخص كما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه فى غاية البعد اما
اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات
واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم الضرورى ويوجب العلم الاستدلالى
مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب ذكره متصلا لقوله والعلم الثابت واما رابعا
فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه نتيجة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة فى ذكر قوله والا لكان جهلا الخ قوله
وكانه اشارة الخ يعنى ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضرورى فى قوة اليقين اشارة الى ان الادلة النقلية
مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل فى العلوم الضرورية فكانتا
متشابهتين فى قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم لم يزل
على جميع القوى فيتصرف فى المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة
الكدورة قال الفاضل الچلپى هذا مخالف لما تقرر فى الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة
الاوضاع والالفاظ وان مقصد المتلفظ بالعبارة ما هو اهل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشىء من
ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه كونها
بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالتها يفيد العلم الضرورى وهو اقوى من العلم
الحاصل بالدليل العقلى فعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بجميع دلالتها يحصل فى بعض المواضع كما ذكر فى شرح المواقف
تامل قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ قيل كلام الشارح يعنى ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره فى شرح
المقاصد وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكر فى الكافى
ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر فى شرح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه
من خبر الاحاد الا انه فى حكم التواتر لان الائمة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره

في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من يسئل عن ابراز مثال للتواتر في الاحاديث اعياه طلبه و
حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر
عنها الا يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون ويبقى خبر
الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا
للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق
له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله
فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وفيه بحث الا يعني فيه بحث في قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تشارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقتله
بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على صحة الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات
والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر
الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على حقيته في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر الدال مفيدا للعلم
دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر لان الخبر بقتل زيد عند
تشارع قومه يفيد العلم وعند عدم تشارع قومه لا يفيده لكن تشارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه
بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شانه فهو صادق
اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك
يعني ليس الامر كما قال الوجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يمكن تخلفه عنها على
ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة
لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر
وقرينة لا تلزمه بل تنفك عنه في بعض الموارد في بعض الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقيدا
معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المحققين ومنشاء حصول العلم حقيقة
الاجتماع في اجتماع يخلق الله العلم عقيبه او عقيب اجتماع لا يخلقه الله فلا يكون افادة بالدليل او القرينة فلا معنى لقوله
فان دليل الخبر المتواتر وقرينة تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي ثمة اشكال وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين

مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعلم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد الخبر
في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن لخبر
الصادق لان منشاء العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن التي انه هي بعد قوله بل اجتماع من عدد من المخبرين
والاحوال فان اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه به في مقام آخر من غير ابدال المقام
فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدالة الخارجية ان القرائن ليس يمكن ضبطها اجمالا او
تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والاحوال بخلاف الدلائل فانها
كذلك اقول وفيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص لخبر المقرون
التيقن بالنسبة اليه فقال الفاضل المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدلائل والقرينة فالمعنى ان الخبر
يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد
العلم بمجرد كونه خبرا لان صحة دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في حاله كما في العالم
بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر انتهى
اقول وجه التامل انه على هذا فرض المخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا
وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اى كان خبر اهل
كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر
كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قول عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله الآية قوله
انه اذ كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم
الضروري الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اى يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله وحاصل الجواب
المحصور ينبغي الايتوضح خلاصة الجواب حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه
وخبر الرسول وما في حكمه كما هو على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الشارح من ادخال
خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما سواء
بين كيفية الرجوع اليهما او على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم
من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين

جنون ان يجمع وينسبه له ايضا قوله ثم ثبت هذا او سيأتي التحقيق في مختصر يسير في الشفاء ونحوه
الى غير المدرك حيث لا الشبهة من الحكم بوجود الآلة فان كان الآلة غير المدرك فهو الحواس وان لم
يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على ان الآلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فلا مخرج
في المثل لان النفس المدرك واسطة في ادراكها منه ولها ضرورة الى القوة التي ليست هي قوله ثم ثبت ومحصل
انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد
للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة للاحراق بل انما يقال له
على الامر الذي هو معدّ للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى المنفعل واما اطلاق الآلة على المقولات الثانية كما
في المنطق صفة للنفس لكونها بالعلوم بسبب التحصيل متلازم ايضا من وصفي النفس ولعل اطلاق مجازي
والا فالمنطق ليست آلة للعلوم النظرية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق
الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية من ان الكثيرة والشيكوني ذكر
غير المدرك وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان الآلة فهو الحواس والا
يكن الآلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان المنع متوجه الى القيد ولا ينافي
الغيرية مساوقة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكأنه المدرك ونظيره توسم
الغيرة بصفة موثرة على نفي الارادة كما افاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف قوله واما محل الغير على
تفسيراتي واما الجواب عن السوال المذكور بان المراد بالغير المذكور في بحث الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
عن الآخر في الوجود والمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية
عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه
فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير
صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات الحادثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود
احدهما مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف وعلى ما سيجيء بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل من النفس كذلك
قوله هذا هو النفس يعني ما ادعى التي يدرك بها الناميات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به
الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا الكل قوله يدرك بصريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدركة لا مدرك به الا ان
يقال المغايرة اعتبارية ويجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ومن لك ان تقرء قوله يدرك على صيغة المعلوم

ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء فى قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط

اه واعلم ان الشارح ذكر فى التلويح فى بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التى بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق

بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا

بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان بافاضة نور الشمس يدرك للمبصرات كذلك بافاضة نوره يدرك

للمعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا

المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام فى العقل الذى هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه

قوله والعرف واللغة على مغايرتهما اه يعنى ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك

قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكر الاطلاق العقل على القوة

المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق

على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عم ان الله تعالى خلق العقل

فى احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك عذب وبك

اثيب فالاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم

قوله عدم تقييده اه يعنى عدم تقييد العلم بالضرورى او الاستدلالى او نحوهما بان يقول يفيد العلم فى الالهيات او فى

معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعنى انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل

المحشى من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق

والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى قوله ففيه رد لفرق المخالفين فتخصيص الشارح السمنية وبعض

الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات

والحسابيات والثالثة لافادته فى النظريات فقط والرابعة لافادته فى الالهيات فقط والخامس لافادته فى معرفة الله

فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة اه يعنى ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف اه كثرته فى الالهيات

فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور فى المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام

يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مختص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل

دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لا بهذه النسبة اه لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم فى الالهيات بحسب النظر

مسئلة من مسائل النظر الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعواهم اثبت كونه من الالهيات

بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية لتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه

راجع الى ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالطريق النظري بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف

وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظري فان قلت ان فلو كان مفيد للعلم لما كان النظر مفيدا للعلم

في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر بالاخرى فيما عداه الاول انكر

قوله لكن يرد الايعبر يرد على هذا الجواب انه انما يرد التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم اما اذا

اعترفوا بافادة النظر على ما نقل الامام من انه لا نزاع لاحد في افادة الظن وانما الجدال في افادة اليقين فلا تناقض

لانهم يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله يرد عليه

الا حاصله ان الاعتراض انه لو افاد شيئا لمنكر فاسد لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيد الالزام الخصم فانه معترف

بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا النظر يفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم وبالجملة الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة

عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادة الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا

في العلم الا اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم للمدعى لانها

تقريرها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لانه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا

للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال لانه لا شك انه

انما يلزم منه ان لا يكون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه للمدعى

الثاني قوله لكن القائل بنفيها الا اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا

اذ المقصود الاستدلال انما يترتب على العلم ولا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون

النظر غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة

المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر نفس الافادة لا نفي العلم بالافادة

وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تم هذا الشبهة لم يتم تحقيق المدعى للمنكر الا ان يثبت دون

اي اثبات افادة النظر يعني ان الخ على تقدير المضاف المعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة

ذلك النظر المخصوص له لا باثبات القضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف

على افادة العلم بها اولا ثم ذلك الحكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية

بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم واثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال الخ حاصل

لما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته الا ترى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم والحاصل انه على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا دخل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح اه وحاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور ولان النتيجة لازمة للدليل والعلم بالملزوم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولهذا اشترط الشيخ في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط لتحقق العلم بكيفية افادته وما ذكره من انا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه اه يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادتها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى والصغرى السهلة الحصول اثاليه لا يدل على استلزامه اياه واين لا يستلزم ذلك فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين مع عدم توقفه عليه لجواز التحصيل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك لا دور حقيقة فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت الكلية اه لا نم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو الامر من حيث انه لا اثبات القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا

بعنوان النظر الخصوص حتى لو عرض له ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لاندراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذه بعنوان شخصية ضروريا وبعنوان كليه نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقدمة منذ فع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة نظر اخر لها ونتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب ويعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث انه مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا ان العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي قوله الاولى يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لاخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب اصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر اخر من كونه احساس وحدس او تجربة قوله وجعله تفسيرا لاوله لا يصح لان قوله من غير احتياج الى الفكر تفسير او بيان لاول التوجه فليس المراد باول التوجه لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم من ظاهره بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب كما يدل عليه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين باستعمال الحس قال بعض الافاضل وفيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن القسم فان كلا منهما يتعلق بامر من الفعل من الحس والتكرار اقول هذا ما لفظناه في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلائم تقرير الشارح لانه يلائم الا

من ان ما حصل بعد استعماله الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في حصوله كما لا يخفى قوله النظ من عبارة المص ا ه يعني ان الظ من مجموع عبارة المص وتقرير الشارح حيث ذكر المص الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اي يرد على ما هو الظ ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدم وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد ما لا يكون بتحصيل مقدور ابعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه عنيل لمباشرة الاسباب نظر النظر في الاستدلالات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم ا ه عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظ انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من انا لا نم ان الحدسيات والتجربيات متروك البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيهما على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فالاولى ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى ا ه يعني الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى اشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة ا ه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم حقيقة

لواحد فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس بحصيل مقدار التعبير على ما هو مذهب اهل
الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب يعني انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استجماع
اسباب العلم لان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فرق ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه ممتنع
العلم بحقيقة الواجب لعويات معه لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبعض من المتأخرين والمعترفون بذلك
جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على الذي ليس
لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة
الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تمييزا ويكشف به اه فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او
غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد
لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه
كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد اه يعني ان الشارح للمواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات
فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في
جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في
حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض
وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها فحصلت قبل الاحساس ومع الاحساس وكيفية
حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا ويكفي
الجزم بحصولها فيها والقول بانه يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة غاية العقل
والانكار ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة
اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن الاطالة المملة قوله وجواب ان الشارح اه حاصله ان ادراج الحسيات
في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري
لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري
بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة
في حصول خلاف المذهب لان النظريات قد تتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها
لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد القدرة عادة

والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة
لا ان يكون نفس العلم بها غير مقدورة قوله وجه التناقض الخ حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي
ثم جعله قسما من قسيمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض
اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس بالكسابي ومن الثاني انه كسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسم
والقسم قوله وليست بتفسير له يعني ان دفع التناقض فرع تحققه وههنا لا يتحقق التناقض وجعل الضروري لمعنى ما
وهو ما يقابل الكسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي
قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتعلق بحصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بلا سبب من الاسباب وصاحب
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه
والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للمباشرة وغيرها المتحقق في الضروري
والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابها اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب
الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم
قسما منه اذ ليس نظر العقل من اسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا
في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون بطريق المباشرة كما
في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست مقدورة للعبد ويكون على
المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة
بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين
الا ان هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم الخ اي ولو سلم ان المقسم هو اسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون
بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل التقييد
بالسبب المباشر به حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب المباشرة والسبب المباشر
متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي هو
ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل باول التوجه الا هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر
وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم المراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان

ابيض او حيوان اسود فانه وان لم يخرج ما يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم والاقسام بل متعين الا ترى ان الابيض الذي هو قيد يحصل القسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف لا يخفى **قوله** يرد على التقسيم الثاني اه يعني ان الشيخ في التقسيم الثاني حمل على ما يحصل بسبب لم يكن بالتسبب لو لم يقتض عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب يلزم حصر ما يحصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات عنهما لا نحصر فلنا نظر العقل بالاطلاق في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما الى ترتيب فكر فيحتاج في دفعه الى حمل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل الضروري بمعنى آخر وهو ما يحصل بدون الفكر فالباعث على ما حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض بل عدم استقامة الحصر واما الحمل الشارح في قوله من غير احتياج الى الفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي والحمل للضروري منزلة تمثيله الضروري الحاصل باول التوجه بقوله الاول اعظم من الجزء ابي عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدورين ومما حررناك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بالحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات للقدرة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيما لما هو قسم منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر وهذا مراده واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض من ملاحظة عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الا بالنظر الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيها ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل **قوله** فيحتاج الى دفعه اه يعني لو كان ادراكها من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدانيات وهو انه ليس الغرض متعلق بتفاصيلها وكان المحاكمة في جميع ذلك العقل ولذا الحجة في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق

احتياج في دفعه الى ما ذكر قال الشارح الا ان تخصيص الصحة الا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بتمام الشئ ايضا والتخصيص يوهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض قوله وفيه استدراك اه لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشئ وقيل المعرفة يشتمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف المقصود لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشئ للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشئ الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف المقصود قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا وما لا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن قوله فتأمل وجه التأمل ان عبارة المتن لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملهما على ما تشعر قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي اه حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المفيدة للعلم بلا تخلف وهذه الثلثة كذلك فلا يرد كلمة كان قوله اشارة الى وجه التسمية انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع قوله وليس التعريف اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد اه يعني لما كان تعريف العالم بما ذكروه يجعله المقصود من وجهين الاول لجواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني احتمال اطلاقه على المجموع حيث ورد صيغة الجمع وقال من الموجودات تبيانا

ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان آثار الامثله من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
لنوعين قوله من الموجودات من اجناس الموجودات في اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه
اسم موضوع للقدر المشترك اي بين جميع الاجناس اعني كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع
بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص
بمواضع عديدة واذا كان موضوعا للمعنى الواحد المشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد
من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله
لانه اسم للكل عطف على قوله اسم للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والالما صح جمعه كما في قوله
تعالى رب العلمين القول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح
في شرح الكشاف هو اسم الكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان
قيل عبارة المص صريح في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففي تفسير كلامه
بما ذكر نوع جزازة قلنا لا نسلم ذلك فان قول العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه
مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث تقضيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع جميع اجزائه
التي يتركب منها في الخارج بمعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال الجنس البيت مركب من الجدار
والسقف فهو البليغ في الرد حتى افاد سفسطة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المص وجوه تركناها مخافة الاطناب وما
ذكرناه اقرب الى الفهم الصحيح قوله والمشهور ان الصور النوعية الخ المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول
وصورها الكلية النوع والجنس وان الفلاسفة قالوا ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الطبيعة الجنسية
طبيعة نوعية لا تعدد الا باموره خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية غير قديمة بحسب توارد افرادها
الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان
الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر انواعها المقتضية للاثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها
فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالحركة يجوز ان
يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع
ان المشهور ان كان الصور النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه ببقاء الصور الاسطقسات اي العناصر الاربعة
فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر في امزجة المواليد الثلاثة اعني المعادن

والهيولى القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صورها صارت باقية على حالها فى امزجة المواليد ولذا يتبدل كل واحد
منها بعد الافتراق بكرتها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كا
لحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد الافراد والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع
فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد
فى الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر جنس الجنس وقال الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى
هذا التحقيق المفهوم من الاشكال واراد بالنوع النوع الاضافى اعنى المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية
ويكون مرادفا للجنس قوله قيدنا بالاضافة الخ اى قيد القيام باضافته الى العين اذ الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته واستغنائه
استغناؤه عن المحل لا يكون بحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب قوله ثم لا يخفى الا يسبى ان تعريف قيام العين بالذات يصدق
على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التاليف فانه يصدق
عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شىء آخر مع عدم صدق التعريف على قيام العين عليه اذ المتبادر انه ليس بعين فكيف
يصدق عليه القيام بالذات المختصة به وبما حررنا لك اندفع ما قيل فى دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية
معتبرة فى تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هى من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم
لو كان مراد المحشى انه يتحقق فى الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون
النقض ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق
المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وهو ولا فائدة فى اعتبار الوحدة النوعية فى المقسم كما لا يخفى وانما قال والمشهور
لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التى اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان
يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتبارى غير موجود فكيف يكون جزء للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز
ان لا يكون لعروض التحيز له واسطة فى العروض والتحيز لذات المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف
قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوع بل بواسطة جزئه قوله ليس الا الخ بل عين موجود
الا انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع وفسره
السيد الشريف فى شرح المواقف بعدم تمايزهما فى الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض فى نفسه وجوده
فى موضوعه قياما بمعنى انه ليس من امر آخر غير وجوده فيه وقيامه مثل ما يدل عليه قوله لكن وجود الجسم فى الحيز وجوده فى نفسه امر موجود
زائد امر آخر ولذا عدل عن الاتقان بورده السعيد السند بانه ليس بشىء اذ يقال حصل السواد فى نفسه فقام

بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره
لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكان
متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة محمولة على التسامح كالمشهور والمتعارف
في الاشارة الحسية فتامل قوله بمعنى البعد المفروض اه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف
اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا الخ
الجسم من ثلثة اجزاء ان يوجد حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتالف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري
من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد اذ لا
يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط
المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قوله وبان التقاطع اه يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية
لحصوله باربعة اثنان يتالفان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على
الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتالف مثلا جزآ اب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض
وقام د على ب فيحصل العمق ففيهما الابعاد ثلثة احدها من ا ب والثاني من ب ج والثالث من د ب متقاطعة
على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم على رابع صفة
لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع ولا يحصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة والاولى
وفوقه رابع اي فوق احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال نصفه لاحدهما بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال
ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي في حاشية
ان الجملة كثيرا يا ديه في قولنا فلان كثير الا اديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم النكرة فان
تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاورة وذلك كما ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان
الجواهر للملتقي لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا
راجعا الى المقصد من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان
حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم اه ان لفظ الجسم يطلق على كذا او كذا
ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح
موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية
فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ
بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اى مطابقا للواقع الخ اذ معنى الانقسام الفرضى هو فرض
شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمى فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم
ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه
بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق
بينهما لكن اعادة كلمة لا فى عبارة الشارح صريح فى الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمى انه لصغره لا يدرك الحس
ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقلى فهو انه امر غير منقسم فى نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام
لا يكون تصورا مطابقا لما فى نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور
المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض
كل شئ يعنى ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما فى نفس الامر لا عدم مطلق تصور
العقل فيه شيئا غير شئ لانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه
وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء فى ان هذه الكلية فى حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئى الحقيقى
فى كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين فى محله لان الفرض الممتنع فى الجزئى الحقيقى بمعنى التجويز العقلى لا بمعنى
التقدير المعتبر فى تعريف المتصلة اعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء على ما حققوه
ولو حمل الفرض فى عبارة الشارح على معنى التجويز العقلى لم يكن حاجة الى التقييد بالمطابقة فانه تجويز انقسامه ممتنع
كتجويز اشتراك الجزئى وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشى تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن
دفعه اى وان امكن دفع منع حصر العين فى الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده
والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الا يعنى لا نم ان المقصود حصر ما ثبت
وجوده اذ لو كان كذلك يبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعنى المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافى غرض
المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء
لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجئ انما يدل على حدوث ما له كون فى حيز والمجردات لا حيز لها
فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشى من ان هذا الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي بقوله وههنا ابحاث اه فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح
منع صغرى الدليل على العالم اما اعراض واجسام او جواهر بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب
ان المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله
لا يقال انه اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المص فهذا الاعتراض والجواب
متأخر عنه مرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الچلبي في تقرير هذا الاعتراض كأنه يقال ان عدم وجود المجرد
المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيجوز ان يكون بعض منها قديما فيهدم الدليل
الدليل على حدوثه ولا خفاء في انه ينافي غرض المص انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممنوع لان خلاصة
الدليل على ما سيجيء ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل منهما حادث فهو حادث وكل شيء ثبت
وجود الجزء بدون الكون في الحيز ممتنع فيكون حادثا البتة فلا معنى لهدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا
وجود جوهر مركب اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن وروده والمنع اه بان مثل هذا المنع وارد على
قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال لا نسلم حصر المص المركب في الجسم لجواز ان يكون المركب حاصلا من
جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم يلتفت اليه هذا المنع ولم يقل الجسم قوله لا نقول الغرض بيان اه هذا جواب
عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة
الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يتم بحدوث الاجزاء المعلومة الوجود وعدم بيان حدوث المحتمل
من المجردات لا ينافي غرض المص قوله واحتمال التركيب جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من
المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تقييد حصر المركب في الجسم
بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة الحصر قوله اي مستقيم اه يعني ان تفسير الخط
بالمستقيم ليس للاصطلاح بل هو بيان الواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير
تماسهما بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما
لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان
وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية كالنقطة في نهاية الخط
له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار
بمعنى انه يمكن ان يفرض بعد محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء دائما

قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وكذا في الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا الحقير عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح الا لكان فيها خط بالفعل الا فان وجود الخط المستقيم مطلقا ليس في الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على السطح المستوي مرادا محمولا على غفلة الشارح فقال البعض الآن والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا الحسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو فحصل الدليل انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة الحقيقية خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة الا وجود الخط بالفعل فيها في الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ قوله يرد عليه ان العقل جازم اه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يبدا من فوق العشرة من تلك المراتب وهو ما بعد العشرة فلفظ يبدا على صيغة المضارع المجهول من الجد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد وكل واحد منها اكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المائة التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ بما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد من مرتبة الآحاد بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بل واللاتناهي في مراتب الاعداد امر وهمية والموجود في من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا تتوقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله على هذا الوجه لكل ممكن اه يعني ان كل من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فلله تعالى ان يوجد جميعها لان كل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم خلاف ما فرض ثم تقريره ثم غيره

انه لما كان موجودا اذا لاحظت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضنا مفترقا وحل الخ بل
الافتراق مرة اخرى بعد تقريره حد احتمله ثم يكن افتراق مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى من وجود جزء غير منقسم
قوله وعلى هذا التقدير يرد اعتراض الشارح وهو ما اشير اليه بقوله والافتراق ممكن الى لا نهاية فلا يستلزم الجزء لانه
اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فالله يوجدها فثبت الجزء
قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من
القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان
يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا
يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يعلل
بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية
في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية
على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية
في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعا ومتعاقبا فعلى الاول
لم يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاما قوله ان قلت النقطة اه حاصله انهم صرحوا
ان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه فالاعراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا بالعكس
والكرة على ما مر فلا نقطة فيكون باب التماس جزء لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة اه يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط
قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان النهاية لاحد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المبتدئ من القاعدة المنتهي
الى النقطة في جانب الراس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون في
سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة الا الخط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل فيجوز ان يحصل
فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يتحرك من مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة
والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدة والاخر مستدير ضيق على التدريج ينتهي الى نقطة هي راسه فان كان قاعدته دائرة سمي مخروطا
مستديرا والا مضلعا قوله لانه في الآخرة اه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يودي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء
كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة فينافيا استمرار الاولى وعدم
وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الجسم بجميعها بل بانتفاء الصور والاعراض الشخصية ومن الذين يعدوم لا يعيا
لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ونحرط القتاد قوله ادلة دوامها اه يعني ان الظ
المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي يبتني
عليها دوام حركة السموات لكن ذلك دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبني عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير
من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى
والصورة التي يودي الى القدم ويبتني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا للحركة المستديرة
وذلك مبني على ان لا يكون للمسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله قوله وقيل
لا اما الجزء وجها لكلمة ما اه يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات ليست
بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث
في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا
انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها ولم يلزم تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض
قوله واما لانها عرض اه يعني قيل ان قوله ويحدث ناه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده
لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى الذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى
القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا لتبعية
كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام
بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا لان كل
ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض
المتاخرين فدخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لانها مما خلا في المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان
اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل الچلپي في توجيهه واما الصفات لان
اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى
لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج
الى الكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عنده خلافا للفلاسفة وما
ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجب تحيز الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان

ممكن فلا منافات بينها لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع قوله والثاني
فمتند الخ يعني الثاني تستدل به على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى
قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهذا باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري على
تقدير تسليم ثبوت حدوثها بوجه مقبول مراد فلما اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما
من الاعراض وهي غير باقية قوله اي القصد الى ايجاد الموجود يعني اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما
لكان القصد الى ايجاده حال وجوده القصد الى ايجاد الموجود وهو باطل بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون
مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله واعترض الخ حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا
تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا بعدم الاثر وهو لم يجز ان يكون تقدم القصد
الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان ولا منافاة
بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد
عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من تقدم
الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اي على ما يكون مستلزما للقصد وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد
الناقص اعني قصدنا اما منافاته متقدم على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه نحتاج في حصول القصد بعده الى
الاسباب واستعمال الآلات فيا لجملة ان قصدنا اذا كان كافيا في حصول القصد يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث
اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرأ عليه
العدم وانما فسر القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود
بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان قديما فاما ان يكون واجبا
لذاته فيمتنع عدمه ومستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند اي يعني طريان العدم على القديم انما يستلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرطا قديمة
لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا
لوجود ذلك المستند ومعد الوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في المستقبل فح يكون ذلك
المستند قديما لعدم مسبوقيته بالعدم عليه ضرورة تحقق في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني

من تلك الشروط لا يكون مستمر الجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروط ثبتا
شرط الحركة لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله ولا يلزم
قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات
الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدا معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات
الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقق جميع الاز
الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته يعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية
ولا يكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطا يعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي
هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز
ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات و شروط غير متناهية فلا يكون المستند
الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض
والكلام في انتفائه في العدم ولذا اقر له المحشي بالمستمر فانه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني
وقد اعترفتم به بقوله قلت يبطله برهان الايمني ان لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة
يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب
بلا واسطة فيكون قديما مستمرا ويكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله ثم يرد ان يقال الا يعني
يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا ويكون ذلك
المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه يعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما
لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه
بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شرائط العدمية الى
نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني
فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل
ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا نقول ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان العدم غير محتاج الى السبب اذ علة
الاحتياج على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو

الحكماء لعدم الجوهر الفرد كورنكر بحث المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون
تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فيزول الحال بلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل
يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون
لم يرد سؤال الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل الخ لانه ح يكون داخلا في السكون لان
معنى قوله والا اي ان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان يكون مسبوقا اصلا بكون آخر كما في آن الحدوث
او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف
واللغة ولذا اخرجه الشارح عنهما قوله يرد عليه ان ما حدث الخ يعني يرد على كل من هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض
من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث
الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع
الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون
الساكن بالذات في آن سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع
ما قيل ان المقصود من قول الشارح ومعنى قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد
ما ذكره فلا يرد عليه ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف
الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك
واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز
الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايز
بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج
ممتازا عن الآخر فيستلزم ح ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول
به احد قوله وخلو الحركة كون اول الخ هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر الخ
قوله وهذا اي كون هذين التعريفين صحيحا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري
من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا
معنى لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بتتالي الآنات وكانه يلزم اذا حدث كائن
واستقر فيه آنين ان لا يكون في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وثانيا

الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه فى الآن الثالث حركة لكونه كونا اول فى المكان الثانى ولا يخفى ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا ان يقال يكفى فى وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب **قوله** ان قلت جوازه الخ يعنى ان ما ثبت قبل ان القدم ينافى طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال فى نفسه فلا يلزم حدوثه **قوله** قلت جوازه الخ يعنى ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافى طريان العدم مطلقا اى بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اى باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن والاصل اما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الموجب القديم فلا يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بالذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين لتم لكنه لم يثبت **قوله** والاستدلال بان المجرد الخ تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البارى فى التجرد لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب فى ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب انا لا نسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة فى العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض خصوصا فى السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته فى العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة فى امر ذاتى فلا نسلم ان ما به الامتياز ايضا ذاتى حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمى خارج عن حقيقته كما ذهب اليه المتكلمون ان تعين الواجب امر عدمى كما بين فى محله **قوله** ومنها ما يقال انه لا دليل الخ تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى

كان الدليل ملزوما والمدلول لازما وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون
الشي محققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على انا ه حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجود
المجرد انه لا دليل في نفس الامر معناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم
لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه يجب نفيه قوله وعدم
حضور الجبال الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشا
هقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا قوله حدوث
سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي
الاعراض وهي التي لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض
يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض
فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله بحدوثها ه اي اذا كان المراد
حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما
لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير
المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة والدليل
دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على
حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث
الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله
يرد عليه المطلق ه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم
من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات واما اذا كانت الجزئيات غير
متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يوجد بهذا الاعتبار حكمها اعني
اعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى
قوله ولا استحالة في اتصافه ه جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية
واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع نعم ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات

فان الحيوان متصف بالضحك و اللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله ايضا لو صح الخ نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزء يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به بما حررنا ظهر ان ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب الخ يجاب الخ اي يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الموجود مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان الكلام المعترض فيه المقصود دفع كلامه لا بيان ما هية واما ما هية الحيز فما يشغله الجسم والجوهر مجرد في المكان فانه ما يشغله الجسم فقط قوله ان قلت الصفة وكذا الخ منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهر واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا لا يضرنا الخ يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني ثبوت وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى صفة او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال قوله وكلامنا في الجائز المباين الخ اي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضرنا دفع لمادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يات بشيء لعدم استقلاله في الجواب اجاب بعض الافاضل بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات بل حكموا بوجوبها عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلوا اما ان تكون واجبة لذاتها او هو

وبحبة لا للذات انها ولا لغيرها على ما سيجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها ثم يرد انا لا نقر
انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون
واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا
يخفى ومما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان
الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى
مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى حتى يرد المنع المذكور بان المراد انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات
جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات
الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود ولئن سلم ان قوله لكن يرد عليه انا نعني ان اريد بالعالم
في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء
في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا
لجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون
محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان يكون
مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصح كونه محدثا لذلك القصر على انه مسلم للشرطية الاولى او الثانية تقصير وذكر
من تقاصير والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب
بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب كان
مقصد المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى
لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب
بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون
معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل
ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل
قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال ان المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من
العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لكن قوله ضرورة امتناع الاصريح في ان المراد هو انه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير كانه الضروري واما انه لابد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل وكانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزا الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا بالذات للعالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقوله الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه في حينه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ دليلا على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه فيتناقض فلا يكون

سبب وما سواه للعالم وعندى ان الاول اظهر والاقرب الى الفهم وفى بعض النسخ بدل كلمة اذ فى قوله اذ
لا يكون بالفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون سببا لمن العالم كله لا القدرين
يلزم التناقض لفرض كونه سببا من العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد المحقق لزوم كلا الامرين
فلا فائدة فى ايراد كلمة ح فى اللازم الثانى وتركه فى الاول قوله الاول طريقة الحدوث اه حاصل
الاول ان سبب العالم لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذى هو حادث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشئ
علة لنفسه لكونه حادثا وحاصل الثانى ان سبب الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح سببا لها
قوله ووجه القرب اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان الثانى اوثق على ما بين فى موضعه قوله ابطال
التسلسل اه يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اثرتم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال
ما ذكر يعنى اقامة دليل ينتج اه فالتمسك فى اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل
ينتج بطلانه فيكون افتقار الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح هو
توهم ان هذا الدليل انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل ودفع
لذلك بان هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار فى اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل
ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير لازم لان
ما ذكر الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنتج لبطلان التسلسل
لا الاحتياج فى اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة
قامتها ينتج بطلان التسلسل يكون بالافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفى قوله ابطال التسلسل اه يعنى فى اختيار
الشارح لفظ الابطال فى قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى
ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة
المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده
لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب بغير ابطاله واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال
لا يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة
انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء فى ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافى
كونه اشارة الى دليل اقيمت على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به

لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه وان كان من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه ح يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هنا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما بيّنه في القطبية السلبية وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله ثم يجب خروج العلة الخ يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علة لنفسها ولا لبعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الوجوب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها الخ اي اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب وعلة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخوله فيما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر الخ اي فظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كونه دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون الافتقار بالعكس لا كما زعم الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن الخ انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الاخر قوله وهما باطلان الخ لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة لجزء يكون علة لكل واحد من الجزئين الذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة المجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف الخ لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منها قوله البرهان السابق الخ انما اثبت ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه

قوله وهي لا تكون الا اذ العلل لا تكون الحكمية لان الكلام في العلل الموجودة وهي تجب اجتماعها مع المعلول ثم يكون الدليل المذكور مختصا بالامور الحكمية ايضا قوله وهذا البرهان الخ اي برهان التطبيق يتم ابطال التسلسل فيما بين العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او غير مرتبة كما في النفوس الناطقة المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع الترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة الخ اي برهان التطبيق سبيل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث ١٢٠ ان النفس الناطقة قديمة بالنوع او بها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبداء القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية لعدم تناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهى ولاستحالة في عدم تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها وان كانت باقية بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس فيها ترتيب طبيعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عدة ايضا لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد قوله لانها مرتبة الخ دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها المترتبة تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فلزم تناهيهما قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فيحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان اخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة فيه وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة مترتبة ليتحقق الابدان فيها فلا يحصل الانطباق في احاد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق اجزائه وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد

كان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان
ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور
كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان
لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل الابدان بعض
المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيها وبرهان التطبيق
على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون
ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة تعاقب الابدان
هو ارسطو ومن تبعه فليتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في
الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به **قوله** اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير
مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المرتبة قالوا اذا كانت
الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى
كان الثاني بازاء الثاني وهكذا او يتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها
في كل زمان الا واحد ففي كل زمان نفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس
الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول
كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر كل بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار
النفس لا نهاية له مفصلة ممتنع فينقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك بتوهم التطبيق من الجبلين الممتدين على
الاستواء وبين اعداد الحصى فان في الاولى اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل
منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه
لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء اخرى او يكفي
ملاحظة وقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول فيلزم ان لا يجري في الامور المترتبة
لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه
يعم المعدوم والموجود فلا وجه للتخصيص بالموجودات وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا
اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخرى

ولا يتم يعني الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله تجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم اه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر او تساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها الا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا او بالملاحظة الاجمالية لا يكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح المقاصد الحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة ايضا اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودتين ويكون وقوع كل واحد منهما بازاء الاخرى امر ممكن فيظهر من لزوم وقوع الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضير لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيها على ما هو عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع ان الموجودة منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى اه حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتامل لعل وجه التامل ان علمه الشامل انما يتعلق بالممتنع والعلم بان قدرته الشاملة انما تتعلق بالممتنع فان وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلا ثم انتهى

قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان
يتعلق به فتامل قوله وتوضيحه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار اليه بقوله وذلك ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشئ ما لم يوجد لا
الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا
والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهي واما في الخارج فلان
كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق فيها لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتين ويلزم
تناهي ما لا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل بل الظاهر [illegible] والبناء [illegible]
من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس
بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشئ منهما الوجوب والوحدة والنقطة
وموضوع العدم والملكة يكون موجودا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد
عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب [illegible] بعض
الوجود وبناء على ما قالوا من انه لا شئ من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها [illegible]
يدل على ما قلنا كلام السيد السند في الموقف على ان المحقق الدواني صرح في حاشية التجريد بان الاعداد من الامور
الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال انها غير
متناهية الا جواب سوال مقدر كانه قيل اذا لم يكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشئ من التقديرين فما
معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير
متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل بمعنى [illegible]
في صورة العلم والمعلومات بالفعل ولا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها تنتهي بحسب تعلق العلم
الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على
امر لكن تلك المعلومات لا تتصف حينئذ بالاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي
انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك
انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق
فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال [illegible]

بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية
بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء
الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه علم الجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب وكذلك
ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها نعم عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بحد
المعينين اي بالفعل بمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير
متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه
اشارة الخ يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان
الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من
مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي مراد توهم الاستدراك جار في
الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة
الى ذكرها ان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فذكرها من ذكرها
وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع الى آخره يعني حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة
للجزئي الحقيقي في ذاته وتشخصه دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة اعني الوجوب لا في ذاته لانه
جزئي حقيقي هذا تقريظ عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انفا انما يتم اذا كان المراد بالفظة
الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي واما اذا كان المراد بمواجب الوجود مطلقا على ما بينه
الشارح فيكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة
صفة الواجب او يقال ح ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود
مطلقا وثبوت وحدته يحتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة
في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية و
خواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود بخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم
مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشأن والله مبتدأ او حد
خبره فيرد ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يترتب
عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى

ان الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدا وراجعا الى الذي يسألونني والله خبره واحد بدلا منه اه
على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت
يعني الذي يسألونني عن صفته هو الله احد فلا يتاتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون
اه يعني اذا كان المراد بالالهين ايضا نفي القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الا له واجب
الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كان صانعين قادرين على الكمال
لكن لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع
بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظ واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة
عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة على الاخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين من الوقتين الى القادر
ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار
مقتضى
شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل ما يختاره المختار يكون الذات الموجب بالايجاب قوله فقوله في تقرير المدعى اه اي اذا
كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن اه محل تامل لانه يدل على ان
المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص
من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال اه اي الا ان يخص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق
الا الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فيكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال اه اي ولا يخصص
المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل ان التعطل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب
عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان
لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد هذا اه اي لكن يرد على هذا البيان انه لو كان
الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب وقيل ذاته تعالى ليست فاعلة
لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته
ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود
لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول فيلزم الوجوب ولذا قال في شرح
المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي
ان يخصص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين اه يعني ان بيان

بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيء وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته ممنوع لا بد له من دليل قوله توله ههنا بحثان الاول للنقض اه اي في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانجاره في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه اولانه يستلزم المدعى عدم وجوب الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه فكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال اولا يحصل احد فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية اولا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم لزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل اي البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم عجز الاخر لما ان تعلق القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي يتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل ارادة حيث صحيحة ضمنا فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتحجير الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تام قوله والجواب هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادة الالهين معا ونقول المراد انه لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان وارادة الاخر سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة تستحيل لا يقتضيه الذات مقدم على ان يقتضيه بتوسط الارادة قوله ولا يتم الحل المذكور ايضا الا بكل ولكل تعلق لا ارادتين

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اى لا نسلم اه يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى شهيم
المتنافيات مطلقا دون المعنى الاصطلاحي لما سيجيء وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان الكلام
فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما ممكن فى نفسه قوله ولم يرد بالتضاد اه يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين
الموجودين بحيث لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة ولا يتوهم تعقل احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين فى
محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خلل فى صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما
السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول كلا التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفى التضاد بينهما قوله ايضا الا
الا اى التغاير على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي المانع من الاجتماع فى محل واحد لا ينحصر فى التضاد
فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفى التضاد بين
تعلق الارادتين لا يكفى فى جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان
فلم يكن بينهما تنافى ولا استعداد وفيه انه لو كان التنافى بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين اعنى
الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اى دليلهما اه يعنى ليس المراد بالامارة الدليل
الظنى حتى يرد بان الظنى لا يفيد فى المطالب اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد قوله اذ يلزم اه اى يلزم العجز
الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود
او فى الايجاد او فى شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود منشأ
كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا بل يكون
حادثا وممكنا وبما قرره المحشى اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج فى الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والا
مكان بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يلزم على من يقول بحجية الاجماع وانا لا نم
ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول تامل ولا يخفى عليك ان قول الشارح
من امارات الحدوث اه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه
اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفكر قوله ولو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران
على الكمال ليس بشيء قوله ان قلت اه حاصله انا لا نم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان
يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل
قوله قلت العجز اه حاصله ان المعتزلة يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسرية يجوز التخلف عنها وارادة التفو

يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو لا
يستلزم انتفاء المصنوع اه يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد للمستلزم له محالا لان
لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع
فعلى هذا التقدير ضمير قوله يستلزم اه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى
ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون احد
منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة
كما لا يخفى تامل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبني اه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون
بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت ان الدليل ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع
لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله يعني قوله اه اي اذا عرفت ان هذا الجواب
مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون
بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان
اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان
اللازم بل لا بد له من دليل قوله فتدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق
على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض اي
لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث اه لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان
الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية
بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله يرد عليه ان الترديد لا يجري لان الترديد المذكور انما يتم بمجموع اه اما
تقرير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما
في ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع لكونهما اما بمجموع
القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تفيد او بكل منهما
فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض
لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان تكونا
قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم

وقوع التمانع في تحكم ارادة حتى في الشرح قوله اما الثاني فلانه يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون على كلا الوقوع
بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فنختار الشق الاول وهو ان تكونهما
واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث
يتعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها
وانما المنافي له ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه
يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاذ
فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة
كافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا
يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكوين باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة
احدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون
كل منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في
ذلك قوله والتحقيق في هذا الرأي الحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع
مطلقا سواء كان موثرا بالفعل او لا فهي اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد والخروج عن هذا النظام
او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من
منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الآية فانه ليس المراد
بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما
آلهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكونهما على سبيل الانفراد
بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون بمجموع قدرتهما
او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما اله وفي بعض آخر اله آخر فنقول لو امكن الهان
مؤثران فيهما على سبيل التوزيع والاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن
امكان التمانع فيه لاستلزامه العجز فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض
وعدم وجوده اذ كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او
انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم

بمعنی ان لا یوجد هذا المخصوص لان التعدد یستلزم امکان التمانع المستلزم لان لا یکون احدهما صانعا
المستلزم لعدم تکون العالم کلا علی تقدیر الاجتماع وبعضا علی تقدیر التوزیع تمنی قوله فیلزم انعدام الکل
اه انه علی تقدیر ان یکون التاثیر علی سبیل الاجتماع والتوزیع یلزم عدم وجود الکل اما البعض عند عدم کون احدهما
صانعا الذی یستلزمه امکان التمانع الذی یستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا الی ظهر ان ما قاله
المحشی المدقق فیه انه یجوز ان لا یعدم کون احدهما صانعا فلا یلزم انعدام الکل ولا البعض وان ارید انه یلزم انعدام
الکل والبعض بالامکان فانتفاء اللازم لیس بشیء منشاؤه قلة التدبر فان عدم کون احدهما صانعا لازم
لامکان التمانع الذی هو لازم لامکان التعدد کما لا یخفی والفاضل الچلپی لم یفهم قول المقر فوقع فیما وقع واعلم انه یکر
حمل قوله لا یقال الملازمة قطعیة علی هذا التوجیه لا یتم الجواب المذکور کما لا یخفی علی المتامل هذا نهایة ما تیسر
من تحریر الکلام وتقریر المرام بعون الله الملک العلام قوله ویمکن ان یوجه الملازمة اه ای یمکن توجیه الملازمة
فی الایة بحیث یفید نفی تعدد الصانع علی سبیل القطع مطلقا سواء کان موثرا بالفعل او لا وهو ان یقال المراد بالفساد
عدم التکون بالفعل والمعنی لو امکن تعدد الآلهة الذی من شانه التاثیر والایجاد لم یکن العالم ممکنا فضلا عن ان یکون موجودا
لان وجوده فرع امکانه لکونه حادثا والا ای وان کان العالم ممکنا حین تعدد الواجب لامکن التمانع بینهما ضرورة
کون کل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوریتهما اعنی امکان المصنوع لکن امکان التمانع محال لاستلزامه المحال
فلا یکون العالم ممکنا لان امکان التمانع لازم لمجموع الامرین اعنی التعدد وامکان شیء من الاشیاء فاذا کان التعدد
مفروضا یلزم ان لا یکون شیء من الاشیاء ممکنا حتی لا یلزم امکان التمانع الذی هو محال وبما حررنا اندفع ما قیل ان عدم
امکان العالم لا یستلزم الفساد بمعنی عدم التکون لجواز کونه واجبا لان عدم کون العالم واجبا معلوم بطلانه
مما سبق من کونه بجمیع اجزائه حادثا اذ الواجب لا یکون حادثا ولا یخفی علیک انه یمکن حمل ما نقله المحشی من شرح المقاصد
علی هذا التوجیه بان یکون المراد بقوله لم یتکون السماء والارض لم یمکن تکونهما ویکون الترديد علی تقدیر التمانع الفرضی
هذا ظ عند التامل قوله لو ارید بالملازمة اه نقل عنه لتقریر الدلیل هکذا لو وجد صانعان لامکن التمانع بان یرید
کل منهما ایجاد المصنوع علی وجه الاستقلال فاما ان لا یوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهی ارادة کل منهما
فامتناع ان یوجد بهما او بکل منهما او باحدهما لکن حمل الفساد فی الایة علی هذا المعنی مما لا یخفی بعده انتهی کلامه قوله
فامتناع اه دلیل لقوله فاما ان لا یوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التکون من الفساد لا یکاد یفید
بالامکان لم یتبین مع وجود علته التامة قوله لان معنی تمام الدلیل هو کونه حجة قطعیة لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا

اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة
التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة
تامة قوله فيلزم اه اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي لا يلزم ان يكون لا
الانتفاءين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد باستعمال لو
عليها تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع
لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع
الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بل ليس تحقق الانتفاء الثاني المقرر عند السامع ولا يتم الا بتقييده فلا يمكن
استدلالا قوله ولو سلم الدلالة اه يعني ولو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه
لتم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي
يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها
فيكون الصانع واحدا قوله فقدماء المتكلمين اه يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم
بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف
التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل
منهما على الاخر وان كان لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان
احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأويل
ليس على ما ينبغي لمجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على
ظاهره اه اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج
الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجيء تاويله اي تاويل
التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير
احتياج الى امر وقال انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذاتي بهذا
المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فح لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن
يرد عليه انه باطل لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الا
حتياج الى الغير اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه انت خبير بان هذا [illegible]

تامية في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث
دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار
وكل ذلك تخصيص في احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب وكان
حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته لكن لا يحمل الصفات عليها لجعلها واجبة لذاتها بلا تنافي ولا يطابقه الاستدلال
المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته
يقتضي لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا يدل
على ان وجوده اه يعني ان قولهم ان الحدث ما يتعلق بوجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها
بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى
موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون
الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من كلامه
الى المخصص بل مدخلية في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها
هذا ويرد على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق
العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا
من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى الشيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار
والتمسك بان كل ما سوى الله حادث في المحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص راعيا
ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان محمولا على التاويل المذكور
ويكون المراد لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعني
بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثة
فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان
هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزا في نفسه بل يابى عنه ومع ورود الاعتراض السابق عليه
يرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى المخصص مباين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى ما
ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة لذاته تم فلا يلزم
حدوثه ولا كونه واجبا لذاته تامل فانه مطارح الاذكياء قوله وان قالوا اه يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة

كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو لا يكون محتاجا الى الشيء اصلا والصفة القديمة ليست
بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شيء
فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما
الاعراض الخ يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقاءها غيرها لانفكاكها
عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في زمان الثاني
لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء الخ يعني يرد على
قوله بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف
الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة
الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بان
الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا
حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم
القول بتجدد الاعراض في كل آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود وللبقاء
وجود آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الخارج كمعية الباري تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج والا لزم كونه
محل الحوادث تامل فانه دقيق قوله على ما سيجيء في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون المراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو
ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج قوله
يعني ان تصور الواجب الخ يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث
لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون الاثر على النمط البديع
يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان الحاصل

على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يكون ب
بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث
ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد بتوسط الحركة المرتعش ويكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب
لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة
كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية
الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات
قوله لان ذلك اه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما
سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن
القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى اه يعني ولا يخفى ان هذا الجواب انما اذا بين ان جميع
ماسوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون
ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم وتو
قوله ثم انما عندنا اه يعني انما عند الشارح النمط البديع والنظام المحكم لانه لا مدخل في بداهة الحكم والا فيمكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بثبوت القدرة والاختيار
على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحيوة
الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قوله وظ كلام الشارح اه يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان يتصور الواجب
بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بديهة لكن فيه تامل اذ لا دلالة للامارات على وجه الاتقان عليهما
اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب اخر يجيء بعد هذا
في قوله وصفات ازلية وهي العلم اه قوله وعلى هذا اه ظ كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس صريحا في عبارة
الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا
مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء اه اشارة الى كلام المعترض اذ كونه
عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه
عين الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال المقصود نفيه [illegible]

كلام الشارح قوله يعني ان تغايرها يعني كونه كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في
التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضره لانه تعريف لقيام
الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي اوردوه على
امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة قوله
لان اصحابنا جعلوا الخ نقل عن محشيه انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم
ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام وكان تحكما
بينهما حيث جعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومدعي الفرق [illegible] انتهى كلامه اقول يمكن بيان الفرق
بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء
الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم
ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال لكمال التميز كما في المتن قوله فيلزم ان يكون الخ اي فلو كان لو نفى
جوهر يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها
عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وهو عينه
هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من
ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا الخ اي [illegible] ايضا ان الاذن بالشيء اذ عدم الاذن
و [illegible] احتمال ان يكون ذلك المراد واللازم هو محل النقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ
ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري
ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات عليه انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى
اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر
منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيجوز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال
لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من
توقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من استناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في جوازه الخ

وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه ولكن الجواز اطلاق العالم
عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض
من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعو
الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقيل الطبيب اي قيل في بيان وجه النظر الا
ان الاذن بالشئ اذن بما رادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي قوله لكن بعضهم في الحجة بان
ما يشتق من لفظ التجزي ان معناه قسمة الشئ او جزئه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الاطلاق اذ هو
عن طلاق الصورة وزوال الاتحاد التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم
هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتبار الانحلال فيهما حيث قال وانه
انحلال اليها متبعضا او متجزيا قوله لان معنى ما هو الخ تعليل لقوله اي يجانسه الاشياء يعني انما فسر بالمائية بالجنس
لان معنى ما هو سؤال عن الجنس المائية المنسوب اليه ما اعني انه يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بانه
جنس ولا يقال انه مجانس لشئ من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن الجنس
قال المفتاح واما السؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك وجوابه انه انسان
او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا
الذي نفى عنه اي وانما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معنى اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة
المختصة بالشئ على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال
السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل عن خصوصية ذاته تعالى
قائلا اي شئ على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل بها عن الوصف
تقول زيد ما هو وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السؤال عن الحقيقة
المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة
يتعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والاوصاف المتغايرة لوجوده تعالى فان الواجب عندهم
هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية وبحث فيه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل
فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي قوله لكن يرد ان يقال الخ يعني انه يقال التقريب ليس بتام لان المعترض في الما

المفسرة باي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي اي المقول على المختلفين
بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي اعم لشموله للحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر
جنسا واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية
التركيب في ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية
بسيطة فلا بد له من تعين مميز عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلنا يجوز
ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد
بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى
يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكر بقرينة قوله في
التمايز بفصول مقومة واما قوله لان ما هو اه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لان هذا
مراد ويؤيده ما سياتي من قوله ولا يماثله شئ فتامل قوله يعني ان البعد امتداد الا يعني ان كلمة او ليست للشك
المنافي للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني
الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوع انما عند من يقول بوجود
الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا
المعنى ايضا كما وقع في هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي المنافين لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم قوله
وهذا التعريف اه يعني تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو البعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود
المقدار اذ التعريف انما يصدق عليه واما تعريف البعد بالموهوم الذي هو لا شئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة
عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
قوله وهذا مبني على وجود الحيز يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء اذ القدم و
الحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا
يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة الازلية للعدم مم
كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا صحيح في حقه
تعالى اذ يلزم ان يكون للحيز وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواقع عليه

وهي في الازل كل ذلك محال عليه تعالى او اراد بتقدم الحيز عدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم منه تناهي الكون في
الحيز المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انه لا يلزم الوصف الكلي
بيئه اليه بالدلالة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي فمحال ان يكون مقتضى ذاته كسائر
صفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو
ينافي الوجوب وانا لا نسلم انه يلزم منه تناهي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون الله تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر
من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله ثم الكون من الموجودات
النسبية الخ يعني على ما مر من ان المتكلمين ذهبوا الى ان الاعراض النسبية باسرها الا الاين [illegible] قالوا بوجود الاين
الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد الخ دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور
فيه اذ لا يتصور بان الشيء متحيز او متصادق في جميع المذاهب كما يتبادر الى الوهم معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لا يرتبط
على جميع التفاسير للحيز عند العقل [illegible] وهو احد وكان قيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للتحيز اذ هم يطلقون على ال[illegible]
ولما صح ان يقال يريد المسمى على الكرسي قوله لنا ان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجه اورده الشارح [illegible] على [illegible] لا يعاد [illegible]
قلنا ذلك لو ثبت انه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متحيزا الا يكون مبنيا عليه
كما [illegible] قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس بجزء لا يتجزى لانه متركب [illegible] ولانه احقر الاشياء واصغرها [illegible]
فيجوز ان يكون انقص من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله [illegible]
شيء [illegible] حاصله منع الملازمة يعني لا نم انه لو اتصف بجزئه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب اذ [illegible] الاتصاف بالعلم
والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل [illegible] ضعف منع
الملازمة الثانية يعني لا نم انه لو لم يتصف الجزء بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم
يتصف المجموع ايضا [illegible] حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول
لو [illegible] عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان
نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود [illegible]
لكمال ومستلزم لنقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه انتفاء الملازمة الممنوعة يعني الخ صفات
الكمال جميعها على ان يكون الا [illegible] للاستغراق ولا نسلم ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد
الواجب لا من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث كان من الحجارات التي تستلزم
السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فح يلزم
تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات
الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن لكل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن
حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال الخ توجيه اخر لاثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال
التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب قوله يريد بهذا
التصحيح الخ يعني ان مقصد الشارح من قوله وقد صرح الخ تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او
تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه ينافي قوله فلا يماثل
علم الخالق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق
ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه في باب المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علمه الخ بوجه من الوجوه
المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا او تائيدا لقوله لا يماثل
والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله
يرد عليه انه يجوز الخ يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم ثم يرد عليه انا لا نم انه لو خرج عن
علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له
كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة
لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الچلپي يريد عليه
ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قادرية الواجب وان جميع الموجودات
صادرة عنه بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا تغتر بالمادة التي اورد بالمحشي
لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة
اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكره المحشي لكن
لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم
عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصد بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن
لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد بما يصح ان يعلم

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية
على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا
بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة عن الشركة على ما هو
شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي كالعلم
بوجه الجزئي الا انه علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق
الا على ذلك الخسوف بل لا بد في علم ذلك من المشاهدة والاحساس هو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف فهذا
التعقل مستمر قبله وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل
والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى
بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن
ذلك بل ما يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في
المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور
من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة
فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب
الازمنة بانها واقعة الآن وغدا او امس فانه لو كان علمه كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير
ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا
العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على
السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الكاتبي
ان اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني
من الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله المعاني الايجابية

هو القدرة اه يعني ان للمقدور معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما
لازماً لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة
لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعماً منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى
واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم
صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار
بالنسبة الى الذات كما ان العاقل ما دام عاقلاً يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيهما من غير تخلف مع انه
يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين
ذاته قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقاً عليه محل بحث لان مشية الله تعالى
عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى
فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً لذاته تعالى كان
طرف الفعل لازماً لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازماً لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازماً لذاته وهذا
معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة اه يعني ان مدلول
المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلاً وصدق المشتق
انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة
ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة
زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت
ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك
فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت اه يعني ان اراد ان ثبوت
المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات
موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما ما عدا
هما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت الماخذ لموصوفه بمعنى ان صدق

المشتق تقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات
لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب
عن بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ قائم بذاته كما
زعمه المعتزلة من انه متكلم هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية
كالسواد والبياض ولما علم ثبوت هذه الاوصاف بموصوفه ان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل لون الدنو
مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوتها في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد
في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه
الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص
في الثاني لا يحتمل الاول اصلا وفيه انما يتم لو كان الضمير المجرور في قوله متعين الرجوع الى المشتق لكنه يحتمل ان يكون راجعا
الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد ادعوا الخ تأييد لكان غرضهم من ذلك اثبات
كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم الخ يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لذاته انه ليس العلم صفة حقيقية
له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وينكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى
يلزم بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فيكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم
عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يأباه قولهم الخ يعني يأبى عن ان يكون المراد ما ذكرتم قولهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست
صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال في المواقف من ان العالمية
عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف
بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا
بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال
هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ انكاره لزم عنه
انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال
انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة ثابتة يوجب لها التعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة
بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما بما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر
فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية ينبئ عما ذكرنا ان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم

لا علم انه نفى كون العالم وصف حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون
العالمية اذ هما متساويتا الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعني بأي
ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظ وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته في العالمية التي هي
تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تع في الخارج والعالمية ايضا كذلك
فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا
ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى قوله فيه تامل اه اي في دلالة صنع الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف
والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز
وهي التي يسميها المعتزلة العالمية واما على اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال
صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق
الدواني في شرح العقايد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير
احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يدرك الا
بالكشف ومن اسند الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي
النفي والاثبات في هذه المسئلة قوله ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة
مثلا مع هو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة اعني ذات
الواجب تع يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمح اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة
قوله لهم ان يقولوا الخ يعني لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تع قائم بذاته لكونه عين
ذاته تع بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغايرا للذات ويجوز ان يكون للعلم افراد
بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله فاقتصر على الاول اي بيان نفي المغايرة بين
الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل لا هي متغايرة قوله لكن اشار يعني اشار المص بنفي تعدد
الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلى الجواب
من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة
للذات والتفاصيل المحقق قال الشارح اه اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو ضعيف اذ ليس في كلام المص قوله فلا
يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له قوله دون الغرض الاصح عطف على قوله لان المحال اي انما

اشارة الى ان المقصد الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل اتم هو بنفي المغايرة قوله والاولى ان يحمل كلام المص اه يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير اه فالاولى ان يحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون تعيين ما ذكر الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل اه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا فاذا عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اسم الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح اه اي حمل الشارح كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لانه المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي قوله لان ملزوم الكفر المعلوم كفر ايضا يعني ان التزام الكفر كفر لكن لا لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام قوله ولذا قال في الموقف اه فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله ولا شك ان لزوم الذاتية لان انتقال من خط البدن هيات هذا التمام لو قالوا بانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد نص في انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند في شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اي النصارى كما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظ لا يشترط عليه القول بذوات ثلثة قوله وايضا ترتب يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم

كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة
القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو
القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر قو
وعبارة الشرح تشير الى الاول اى لزوم الكفر المعلوم كفرهم حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله وبالاقانيم اه الاقنوم الاصل
قال الجوهري حسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الاصول الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم
ووجوده او لانها اصول الالوهية قوله وقد يعبر بانه ميل اه قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون
القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة
الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال
كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء اه وكذا لا يلائمه انتقال اقنوم العلم الى
عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة
وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن
الاتحاد ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره
ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل اه الكم هو العرض الذي يمكن
لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخر كالنقطة
بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا
اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس
ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا اذ لا بل ليس كما اذ الوحدة لا يقتضي اللاقسمة ولذا
قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسر اى ولاجل
ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اى جانبيه احدهما جانب
فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه
اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح اه اى جعله للواحد من مراتب العدد اما مبني على جعل المذهب
او مبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه
يرد على جعل الشارح لبعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية

مركبة من واحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا للعشرة عشرة وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلثة
الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها
مع عدم شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركيب
العشرة من الخمسين والثمانية ليس اولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعض لزم الترجيح بلا مرجح وان تركيبها من الكل
لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان
المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا لما هو من قبيل الاجزاء الكلامي على متعارفهم
الذهني اه وقد يجاب ايضا بان القديم الذي منع للملازمة اي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم الذي قائم بنفسه غير
المحتاج الى الغير والصفات ليست كذلك بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة واذا كانت ازلية والمراد
بالازلي لا ابتداء لوجوده دون معنى الحكم عليه ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي لو سلم
ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه ولا فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم
الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة
للقديم الذاتي والزماني المغاير الذي يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب
المتكلمين لان القول بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق
في الشرح ان القول بامكان الصفات سيأتي في قوله ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان
القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته لنجد وانتقاض تلك
الكلية ولذا خصصه المحقق بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك
حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن اه قوله تعدد المتعلقات فان المشية من جهة ازلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث
انها حادثة والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسره بالقدرة على التكلم قال الكرامية
المنتظم من الحروف المسموعة ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على
التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة
غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقول كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتقريب المذكور
الا اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير تام اذ لو كان ذهابهم الى نفي
الصفات لصعوبة المقام لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصعوبة في ثبات البعض ايضا باق فلم نفهم تدعو اليها

هذا المقام بل كلام آخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة قوله
قالوا هي بعينها صحة التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد [illegible]
اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه يده وقدره فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الرد
ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان ولا يلزم ان لا يكون يد زيد [illegible] بواسطة الدار وهو باطل قطعا
قوله سواء كان بحسب الوجود اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما [illegible]
يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك بينهما اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود
احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه كما يوهمه قوله بتصور وجود احدهما
مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض الخ لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما
بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما يكله يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا
لكانا متحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي
الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه
يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي ولكنها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد بالامكان الانفكاك
من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن
العلة قوله للزم يرد الالهان المفروضان وكذا المجردات المفروضات كالعقول والنفوس التي اثبتها الفلاسفة لانه
لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فليتأمل وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك
بحسب الوجود والقسمان المذكوران ممنوعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض
مدعى لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشي انما يرد بالممكن لا بالممتنع [illegible]
ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان بالنظر الى انهما
فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق بين الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما محال
بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم الانفكاك
الا اي الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم
الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم
كونهما متحيزين [illegible] اي وان لم يكن عدم النقض لكونه ظاهرا [illegible] الانفكاك بحسب الوجود غير [illegible]

القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد
ولذا اكتفى الشارح بقوله فانهم قالوا الخ قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات
منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك
الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف
وبما ذكرنا ظهر ذلك ان ما قال الفاضل المحشي الخ انهم لم يقولوا بتغاير الصفة الحادثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله وبهذا يظهر الخ اي ومن
من قولهم بعدم مغايرة الصفات الحادثة تظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد
مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة الحادثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات
الحادثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد الخ يعني قد عرفت في
الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك
للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين و[نقض] لا
بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم و[لا] ينفك العالم
عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال
بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز
فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الچلپي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشيء منشاؤه قلة
التدبر وقال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم
دون الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من الغير حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى ان قسما من المتغايرين حده
ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك منهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما
ارتضاه اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو
مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى
الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او
في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم ح لان كلمة

او للتقسيم لا للترديد تامل قوله ثم يرد الاشكال اه اي يرد الاشكال ان امتنع قيامها بالصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في علم او في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العلم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في الحيز والعلم جميعا قوله ان قلت لعلهم اراد واه يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر وقائما بمحل واحد وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا بمحله او جزء الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهذا الا تفسير وتخصيص ماخوذ من خارج لاخراج موارد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل اعم وتعميم كل اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد اه اي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محلا متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان الاعراض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر وهذا الكل يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ومحالها قوله يرد عليهم صرحوا بان الكلام اه يعني انه لا يجوز وجود الذات بلا وجود الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الامدي بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا الحصر اضافي باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا زائد سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها لازمة لها وقدمها ممتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات الحادثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر البحث بان النزاع في الصفات القديمة

حيث قال بخلاف الصفات الحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره من عدم تمايز الصفات الحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من شرائط التمايز اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود وجانب الصفة بحسب التحيز قوله ومن ههنا اجاب بسوال تقديره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان امتنع لزومها وقدمها عن انفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع عن وقوع الانفكاك اعني الامكان الوقوعي وههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول انه لم يكن بحسب الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايرا للعرض اللازم وانا اقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب في حصول الحيز لان حيز المحل مغاير للحيز العرض كما لا يخفى قوله لان الكليين اه بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما انما يكونان الموجودين فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج قوله وعدم تصور هذا العرض اه لان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بلا ورود محل قوله وبه يظهر اه اي باعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير لان حاصل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور اه لان تصور العالم بعنوان الصانع من حيث انه مغلول له محال لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل في الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين فلذا قرر بعض المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله للجواب الاول فقوله ولو اعتبر اه للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علم انه لا يظهر من اعتبار الاضافة تحقق في قول الشارح العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب لانه جواب مستقل لا دخل له باعتبار الاضافة فيه تامل قال الفاضل المحشي انه جنبي بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل

اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية
والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ومجرد
تصور وصف الاضافة يتحقق لا محالة فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على
القصر عنه فلا يتم كلام المحشي كذا قيل اقول كثيرا ما يستعد لنا وجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا
فوصف الاضافة فيما بيننا فرض قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير لا يجدي
بالمراد فاهو الظاهر من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لا في الحمل لانه لا يفيد الا كذا وفيه ويمكن ان يقال معنى الكلام
في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول مغايرا لما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا
مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد
ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي
العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بل للمنافية وانه تصحيف فصل وقع في عامة نسخ الحواشي بل للنافية صفي عنها
قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه ان هذا تصحيف فاضل اي زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل النافية
كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الا استثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه في بعض النسخ بل
لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة ومعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل اللام عن النون وفي
بعض النسخ تصحيف محل قوله ولا يمكن عطفه الا مثل ان يقال انه معطوف على قوله الصادر بحسب المعنى اذ ماله لو كان الواحد
يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل
صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه
وعلى هذا يكون معطوفا على قوله الصادر وعلى تقدير النافية يكون معطوفا على قوله كالا من العشرة وهو لا يرد النقض بالجزء
لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه من الملزوم
فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا الجزء اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم
عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لما جاز ان يكون الملزوم بدونه وانه يجوز ان يوجد
الا ان يكون اللازم عدميا ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه
فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضي التغاير اي العينية حتى يلزم من نفيها الغيرية
لنفسه ولا يخفى عليك ان اللزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان يكون جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه

فلو كان مغايراً لها لزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايراً له سواء كانت نفسه او لا اذ لا يقال انه من العشرة وهو لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايراً له فلو كان الواحد مغايراً لها لزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشئ مغاير للشئ غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شئ واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما وكذا بالجملة مغايرة ذلك يلزم من مغايرة الواحد العشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتها النفس اقول فان العلم تعلقاً ما سماه التعلقات علمه تعالى الذي هي متعلقات في الازل من غير ان يكون مقيداً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن ان يعلم من الجزئيات والمتجددات لكن تلك التعلقات الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستحدث اي من غير ان يكون مقيداً بالزمان ايضا على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان تبدلها في ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها حدثت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيداً سيدخل الدار غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الآن اذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان المتجددات سواء لحقت باعتبار انها ستجدد او باعتبار انها وجدت الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان العلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكره بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

بالمجردات ولا شك ان مجموع الازمنة والمجردات غير متناهية كما لا يخفى قوله يجعلها محل الوجود الخ يعني بين القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اى الصدور عن الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل كما انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن لا يعلل بالقدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة وتحصيل الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر اخر فلذا لم يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاب المقدورات يعني ان الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي بالقوة الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها للتنبيه على التراد في قيل الاولى ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق الخ يعني ان ذكر القوة للتنبيه على انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قال الفاضل الچلپي ان كون القدرة صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

ان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي كما هو راي من تواددا جبه والمراد التام صحة لدنتم موتقدم

صحة اطلاق المستوي وعزد ان عندنا قوله وخاصة ان غير العلم وهما صفتان ابدا لذاته تعلق لذاته ينكشف

بها المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين تحريرا ان يكون علما بسيطا انكشافا زائدا اوورد

ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم

بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيها فذلك الامر الزائد هو الابصار قوله عند الاشاعرة

والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد ذهب الشيخ ابو الحسين الى رد على ذاته الاشعري في الحواس من

انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات ثم

وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوءة بما يدل على انه تعالى سميع بصير فالحاجة الى تأويله

وان لم ما عرفهم الا اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه

على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تلك الحاستين فحاصل كلامهم ان العلم بالنسبة

الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي بها يكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف العقلي الذي يكون لنا قبل

استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا جليا شبيها لانكشاف التخيل الذي يكون

لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله فو لا يرد ان العلم الاكمل لبعض

به تعلقا ثانيا حادثا بعد حدوثهما قوله ومن تمسك به اه اي من تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان

ثالث الذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها

والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا يتخصص

صفته بالسمع قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها

قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بها امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واخرنا

تعيين الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول بالتكوين اه بحل بحث وايضا لا يتجه على مذهب من لا يقول بالتكوين

مطلقا [illegible] على الاخرين منهم كما مر آنفا قوله اعترض عليه اه حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق

ان تساوي نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وننقل

الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم

[illegible] رفع الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم للارادة لا

لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فحينئذ يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين الى ان تنتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول تلك الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا فى وقوعه فلنفرض وقوعه بها فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا فى تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين لم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة صفة الخ جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا يلزم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت بجميع صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوى بلا مرجح قوله لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة اعنى لا يمكن وجود الصفة التى من شأنها ترجيح الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذى هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان رطبان ويتساويان من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين اى وقوع احدهما من غير مرجح اى موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجرى فيما نحن فيه لانه يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع فى وقت معين هو القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين فى الاتفاقيات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجب هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد السند فى شرح المواقف فى مبحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق

في التسلسل فيها اليس كج وفيه تامل قوله تحقيقه اى تحقيق ان العلم عين الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع
لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجحا احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده فى الخارج
وكلاهما لا يصيران مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون
مخصصا له وهو ظ واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ فرع وتابع لكونه مما يقع فى الحال او الاستقبال فان العلم
بالوقوع لعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو العلم الفعلى او موخرا عنه وهو العلم الانفعالى
والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ على الحيثية التى تعلق به العلم لا يكون علما بل
جهلا واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ مما يقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشئ مما يقع فرع
وتابع لها وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان يكون العلم تصورا او تصديقا انما يتم فى العلم الحصولى وعلم الله تعالى حضورى
اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصولى اعنى الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم
بنفس حقيقة الشئ والعلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل من ان لا نم ان التصديق فرع الوقوع وانما
يكون كذلك لو كان الزمان الماضى معتبرا فى القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة
او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا
من وقوع معين تلحقه فى الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذى ذكرناه اعنى كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم
كونه مرجحا للوقوع كما لا يخفى على ذوى الافهام فتدبر هنا بحث وهو ما ذكره صاحب بعض المحصل ان هذا مخالف لما تقرر
عندهم من ان علم الله تعالى بوقوعه يجب ان يقع تامل قوله وبه يندفع قول الحكماء اى بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع
سواء كان متقدما عليه او متاخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالى
الذى يكون مستفادا من الوجود الخارجى كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى
مستفادا منه فيتصور اولا الشئ ثم تحصل وعلمه تعالى من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هى قبل ان توجد
فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء فى اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية
عنه وهو بط وان ارادوا انه ليس بتابع فى الوجود الخارجى والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر
مرجحا للوقوع لمقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال الخ ويرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس القدر
او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس
فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر اجاب عنه

بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كابر
في محله فيجوز ان يرى ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تاما حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسره
المقال قوله ان قلت يلزم الخ لا يخفى ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب اى بان لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون
افعاله على النسق واما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور لطبيعته في افعاله غير مختار فيها
ثم يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في افعاله وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعل باختيار
ثم يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة زائدة ثبوتية على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في
ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كونه الواجب مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت
يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب
كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وجواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب فان
هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا
قال بعض الفضلاء ان مقصد المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق
ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي ح غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نم تحقق ما يوجب صحة
الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك
على ما يشعر به ذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان ورد
السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب
بما اجاب به المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف
عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق قوله لعموم ما يعني بر عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب
المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات
على السواء كما لا يخفى قوله وان اريد الخ اى ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا
في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال ح مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يتعلق الفعل
والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هي المرجحة قوله الملازمة غير مسلمة
عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم كانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق
لكنهم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق

به المشية ولعلهم يخصصون المشية بمشية التشريع قوله لكن الكلام على التعيين فان التحقيق ان ارادة الله تعالى في نوع ما
مراد له وان لم يكن مرضيا ومامورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك
لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين وقولهم ما شاء الله كان وما لم يشاء لم
يكن قوله قيل عليه الخ مولانا اراد الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي قال
يجده المخبر في نفسه عند الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل
يتصور الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى
اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى يخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته وقياس الغائب على
الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة
الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام مغايرا
حسا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد
يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود هنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي و
الارادة والعلم واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا
كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان
الالزام غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء
عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة
وامكانها في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يأول قوله واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام نقل عنه
الجمهور بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من حزت الموضع احوزه حوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الامر
يجوزها وجوزها والجواز والخبر السوق اللين قوله المعنى الذي نجده يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا
عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي
يسمونها في الاصطلاح معاني اول وهذا فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف
مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة
ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسي
مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي
مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد
مقصودهم مع ان حاصل القول المقصود هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير
للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا الكلام نفسيا كما اشار اليه الا خطالي
المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلول اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو
يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان
الشاك اه بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يحصل ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية
لعدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا التصور بما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه
النسبة الايجابية التي نعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او متصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة
لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد
على الاول من ان هذا الدليل جزئي تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه و
قياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوعه النسبة عدم التصديق به فمسلم
لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث هو يرد على الاول ايضا انا لا نسلم
تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من
مطارح الاذكياء قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة اه اي والحق ان الامر مغائر للارادة لان الامر تعبير
عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد
وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بان اراد عدم وقوعه والانكار من المكابرة قوله قال في التلويح ثبوت الشرع
اه يعني ان ثبوت شريعة نبينا ع موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي ع بدلالة معجزاته
اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا للدعوة ولا شك ان
خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسل
من رسله الله تعالى للتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختار الخلق

واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب قوله فيلزم الدور
لان مبناها ونبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم
توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من
الدعوى او يخلق الاصوات الدالة عليها او بتصديقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى
اتصافه تعالى بالكلام لكن الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى قوله
وفي كلامه تدافع ظاهر لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هنا يدل على
انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة
في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد
ثم ان مدرك الشرع في بعضها ما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا يبعد في التوفيق من التمحل اه لا حاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما
جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت
الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على
صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسن فهو
عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
انه متكلم لتواتر النقل به من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى المتكلم عن
صدقهم فهم طريق فلا يلزم الدور اه حتى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والثابت بالشرع
الكلام المعنوي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى
قوله وقيامه يستلزم اه دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق للتكلم الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش
الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر قوله والمعتزلة اه اي يقولون بان ثبوت
المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته
تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض

موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا
بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر العضدي في مسئلة لا يشتق
اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق
انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام في محل
للموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات
القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد مخلوقة لهم
لا بذاته تأمل قوله وهو عدول عن العرف واللغة يعني ما قال المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر
واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها ولو في محل آخر بخلاف ما اذا اسمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه
متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجدها هو الله تعالى كما هو على ما هو رأي اهل الحق قوله
واما الكرامية فقائلون بحدوثه اي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى
وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد
لما رأت الكرامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان
المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات
ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج الباري اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على
اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا
ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات
قوله وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعددا بتعدد
اللفظي ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظ عليه دلالة الموضوع على
الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اي
الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بل والتعلقات في الازل لا ينافي ان يكون
ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر
بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر
على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر قوله واعترض على مذهب الحدوث الا نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض

مختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراد
للتعميم الا ان يراد تلخيص السوال والجواب ورد يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض اورد على مذهب
الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا
يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السوال على ما
فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال وجعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السوال
عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام
ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والجواب ان الاقسام انواع الصفة متخصصة مما لا يقدم عليه احد قوله فان كلامه
من حيث هو امره يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام
عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق
والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو
مغاير للخبر يلزم ان يكون مغاير للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة متخصصة لا تكثر فيه بحسب الذات
بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم من
جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته الامر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو
كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة المتخصصة الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به
وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا او استفهاما
وندا ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا
ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة
له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات
متقابلة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الچلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل
على [illegible] مسمى لفظ زيد الذي يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث انه كاتب ومن حيث
هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تتناهى ولا يخفى انه ليس نوعا لان المعتبر
المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو ومعنى انه [illegible]
عنها بما هي بغير ذلك الا جوابا عنه كلا ان [illegible] محمولا عليها ولا شك انه لو سئل [illegible] بهذه الكاتب القائم

والنائم ماهم يقال في جوابه انه انسان لانه زيد على مابين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والا لزم
الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم فجعل البعض اه اي ولو سلم ان
استلزام امر يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ كما شك
في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال
عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الچلپي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعى
مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح ان طلب الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري
فان قولنا اضرب يحصل بالتصرف في تضرب على مابين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظ فكذا في النفسي وانت خبير بان
هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظ ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه الا اي التحقيق في صورة
تصور الرجل الابن وامره بمعنى هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفها بل قيل هو محال الا بوجود الطلب ومن يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما
يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان يأتي به بعد وجوده فلا قيل
فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان للاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء
فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال
يلزم منه ان لا يأمر النبي عم الا يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي
ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهينا عن شيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان
ضرورة ان خطاب النبي عليه عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال والاختصاص خطابا بأنه
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعني
الخطابات عم للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب المعدوم ضمنا وتبعا ليس
سفها قوله فان المعتزلة اه يعني ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء و
علماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر
منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي قيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله والبينا فيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما
ان ذكر ... لا يخفى ان التنبيه ... عطف بيان للقول والقرآن فانه لم يكن معتدا

المعهود ورد توجيه لانه لا ان النص هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله فقد ثبت
الكلام لمعنى دفع لما يقال انه اذا كان المنقول محالا للعقل يجب صرفه عن الظاهر هنا كذلك فانه لو حمل الحكم على
مرتبة الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة
وجود البعض بانقضاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة
الى العدول عن انه حمل التكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به الصحة بحسب اللغة اه دفع لما يقال من اتصافه
تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لا يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام او التحيز وما يوهم الفساد
اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف
الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتجسم
ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر او حرك الحجر متحرك
ما هو راى المعتزلة ارادت التفصيل متحرك قوله يرد عليه ان هذا لا يعين ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما
هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان
القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به المعنى
واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المص
على تحقيقه وهذا الجواب آخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا
محفوظا مسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته
بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجود الدال عليه
وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظ الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله
واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ
الصورة دالة الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليها اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف
ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات فانه لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف بعلاقة
الدالية والمدلولية تعاليها معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث ملاحظة معه الالفاظ المنطوقة والمتخيلة
او الاشكال المنقوشة فيكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل الجلبي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح تحقيقه
تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب آخر كجواب المص لما كان بعيدا حاول الطاعن الشارح عنه

وتحقيقه اى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لوكان مقصد الشارح ايراد جواب اخر من شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد
قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان الخ بل الواجب ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين الكلام النفسى واللفظى
فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ ولله در من فسر بقوله اى تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب اخر تامل
فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله والتفصيل انهم تمسك الخ يعنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب اخر او تحقيق
جواب المص ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا
اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف
المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل
جواب المص واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم
هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا
حاصل ما قرره الشارح بقوله فحيث يوصف الخ قوله وقال بعضهم الخ اى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى فى
وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد حصل
ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا وسط
الملك والكتاب سيما اذا كان من جانب واحد لكن بصورة غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا او من جميع الجهات
وكلاهما خرق للعادة وانما قيدنا به لان من يجوز سماع الكلام النفسى كان وجه سماعه كالشيخ الاشعرى والغزالى فهو يقول
حضرته لانه سمع كلامه الازلى بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته فى الاخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات قوله وقيل اعتبار العلاقة الخ يعنى ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق
كلام الله على اللفظ لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذى
يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظ
الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول
حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثانى الذى هو الناقل على ما بين فى محله وهذا
باطل لانه لو كان مجازا فى النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو محجوج عندكم قوله
وجوابه الخ يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى
ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر

في الامكان الامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون
مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال
الفاضل الچلپي رحمه الله قيل فان قلتم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار
اللفظ في المعنى الثاني بحيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع للكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول
ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
مهجورا على ما فسره الشارح رحمه الله بقوله لو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي
منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
لمناسبة فمرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في
شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينها نقل ولا فان تخلل فاما ان يكون ذلك
لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول
يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان
قال لو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا ومجرد ذلك لا يتم الجواب عن السوال المذكور كان لزوم
المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السوال
ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح
وضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول
تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي
مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة
انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح رحمه الله ممنوع اذ لا معنى لقوله ووضعه لذلك باعتباره لا لشان تعيين
لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع و
الموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى
ان الوضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم ولذا وجب
القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان باعتبار العلاقة يتحقق كونه منقولا
مشتركا على ما هو المشهور في التانيهم لما تعدد الاطلاق على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر

العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود
العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس في الكتب المتداولة
شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل
اما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل
في المعنى المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تامل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولو الافهام قوله وقد يجاب الخ
اعتبار العلاقة اه اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تاخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى التعريف
و مجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متاخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظي
يجوز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله و
اثبات عدم ترتب الوضعين اه يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مدعيا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه
الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من
اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متاخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد
ولا ضرورة في التزامه لوجود المجاز الذي لا مرية فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب ما ادعى
تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تامل قوله يرد عليه ان كلامه اه يعني ان اراد بقوله
اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذات الله تعالى يلزم ان لا يكون ما قراناه بل ما انزل على
النبي ع كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بان ما نقراه هو القرآن المنزل
على النبي ع المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان اراد به انه اسم للنوع القائم بذات الله
اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته
من حيث خصوصه وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك المتشخص
بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن المتشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس بانسان وهو ظاهر البطلان
وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة الخ
استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بجميع السلب نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ
لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم ممنوع ان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات المتشخصة القائمة بذاته وذوات القراء

كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن و
حدوث مما لها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القران له قديم
حيث قال القران اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان
يكون اللفظ الذي وضع لفظ القران له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان القراء حادثة سواء اعتبرت
مع الترتيب او بدونه مع انها مماثلة للالفاظ القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الچلپي من انه
لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها ازلية وهو المتشخص القائم
بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص
على هذا التقدير ليست افراده بل للمعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل اه اي لا مخلص
عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين المتشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فح لا يكون اطلاقه على ذلك
الشخص المخصوص مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم
القائم بذاته تعالى ازلا وابدا لا الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان
يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفرد بين الخاص و الا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام
كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد منا
بخصوصه مجازا انتهى نقيضه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة
بحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء فالظاهر اختيار الشق الاول وما يقرأه كل واحد منا كان
بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قرائته وفيه تامل قوله يشكل الفرق بقيام اه وكذلك
يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير وغيره
بان غرضه بنفي الترتيب مطلقا الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الاخر كيف وان
الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المرتبة وضعا وان
كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها
مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق
وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي
عليه السلام ومانقرأ كل واحد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي
او الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب هنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان
ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته
الكمالية وانما التعدد والتغاير بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عباراته
بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل
ولا يتصور صحته قوله لم يرد به اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرِج والمخرَج اذ لا معنى
لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرَج بل اراد الصفة الحقيقية
التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع
والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فانه ليس المراد معانيها التي هي اضافات بل مبدؤها
قوله يرد عليه انه يجوز الخ يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم
لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان
رد هذا المنع ودفعه لما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون
الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظ قوله وجوابه الخ حاصله ان اتمام هذا الدليل
واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه
المقدمات فاندفع المنع المذكور ولم يتحد الدليلان قوله يرد عليه الخ حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة
ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو راي المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع
كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلي
فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم حم لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره
المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على
صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما قوله يرد عليه منع مشهور لا يعني
انا لا نم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا بتكوين الذي هو نفسه

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لو صح لكون تكوين التكوين عينه اذ لا
معنى لكون التأثير عين الاثر والجواب ان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون او التكوين
وما يكونه فامر بحسب العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين
آخر كما يجيء ان تكوين التكوين بنفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد
اشرنا الى ماله وما عليه قد اشرنا الى انه وما نصره قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين له معنى انه لا يلزم انه لو
التكوين حادث لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف
الباري تعالى وقيامه به متعلقا ولا بوجود نفسه بوجود سائر الحادثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء
مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان معا زمانا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض
تماهي قيامها بمحالها على ما قالوا من ان حلولها في محالها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا
يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت معه
له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا
له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق انه اذا كان متعلق التكوين وجود يكون المكون هو
فان كان الوجود مكونا يكون للوجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين
ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته
فيكون واجبا وهو منافي لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام متشابه فلذا قال الناظر
وفيه فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري بحسب الذات مقدما على وجوده
تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث
الوجود ولكن اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب علية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه
واجبا لذاته والايراد بارشارات الصانع تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الشيء
مقدم على وجوده بالذات وعلة لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف قال انه ليس معنى ان يقوم
ان يقال تحدد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي ههنا تصرف بالترديد يظهر جوابه مما قررنا انتهى باختيار الشق
الثاني والاول تامل فلا نضرهم مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تمامية

الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجد ته بعون الملك العلام قوله فاحفظ فانه يلعك في مواضع منه مثل الدليل الذي اورد في قيام الارادة و القدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة اخريين لزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب لا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله كانه اراد ما عداه يعني اراد الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة واراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام مجازا بنائه على ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شئ وبعده ولا التسلسل لاستغناء الحادث عن التكوين لان الملزوم فرع كونه حادثا او موقوف كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص له بكونه بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال البعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات لجاز ان يقال نيجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا الامرين محال قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نعني يخطر بالبال ان التكوين مغائر للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره هذه الحيثية معنى يمتاز عن عين الفاعل ويرتبط بتوسط بالمفعول بحيث يصح ان يقال انه فاعل وذلك مفعول وكان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسط بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى الاثار الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغائرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق ملا جلال في هذا الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين ولا ايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتاخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره فيتسلسل او يلزم تحقق الفاعل

مدلول دليل المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى فلا يحتاج الى معنى آخر كما في الحاشية السابقة فتأمل فيما علم عنه واما انه موجود فلانه يحتاج آخر على انه طريق وجود سائر الصفات ان استقام لم يصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المقصود هنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود وانه امر اعتباري بعد قوة العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو لم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد فلا معنى له الا من الصفة العلم والقدرة والارادة او صلح ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات ومما ذكرنا اندفع ما قيل ان مآله الامتياز والارتباط بنفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لا سترة عليه قوله اولكون انه يعني تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الا ان وجوده في وقت مخصوص متوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل ووقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا في الازل قوله وهذا هو الاشارة الى ما بطريق وجه الاستثناء فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب حدوث الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه بعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اي لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول يحتاج نهاية اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة تنافر تحقق المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخرة عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خلط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والتأخر حق فيما نحن على مذهب القائلين بكون التكوين

اضافة الله عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك
التعلق مقدم على وجود المقدور ولهذا ذلك الخبط وتم من تشبيه التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل
الاضافات لا في توقف تأخر عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما
استدل القائلون قوله وقد يتوهم اه قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل اعتراض على قوله
ان تعلقه فاما ان يستلزم اه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود
شيء لشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج
الى الغير في الوجود قوله وليس بشيء اه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة
الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام
الا ترى انه قد ردد ذوالحق وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق
اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل
قوله على انه يجوز ان يكون الجواب اه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنيا على
ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم
الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال
الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد
قبيحا فان المجيب ح لم يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك
فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة
قوله ومن اجل ان المراد اه يعني ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى
الوجود بالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم العالم ببعض
اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم
الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير
في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول
بالحدوث بهذا المعنى وبذلك اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية
لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت

ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وحمل الاندفاع ظ وقرر ذلك المحقق
قوله ومن ههنا يعني قوله اي من اثبات اختيار الصانع لذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد
لم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية اه كما لا يخفى على اولى الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب اه يعني ان الشارح
جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وهو الحمل على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب
انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا الصدق وحمل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي اوردها
القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود والحيز
وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل
بدون المكون ضرورة ان المتعلقة بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا
يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اي وان كان اضافة لم يكن غير
الامتناع انفكاكه عن كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين قوله ليس بشئ اي ما
جعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة
لا يتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة
المذكورة وبحث فيه بان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم
القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيهما الجواب على مذهبهم
كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اي لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون
عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا يحتاج ههنا لان يقال
ان الصحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تقييد المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دالة على انه لا
يشتهر بها رية على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لا يتم الجواب للمذكور لقوله وهو تكوينه
عالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلقة بالمكونات في وقت
وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه الخ منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله

الا لما كان غير الشيء لان انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الا
نفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض
الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما مغايران
للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غير لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا
فلا يكون اضافة عندنا كالضرب لا لامتناع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة
المحدثة مع الذات اراد به الصفات المتجددة للذات كتقدم كونه قبل شيء وبعده خالقا ورازقا ومحييا ومميتا
اعني ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في
شرح المواقف من الصفات ما هو غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين
لا فائدة من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بناء على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى
لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فان التكوين عندهم
من مواقف مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول قوله ولو سلم
لم يكن غيرا اه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم
تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب
واحد اعني من جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم
من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليم غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل
على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل المورودة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الا وجعلها
مرادا على التقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب يحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي الاول فلا
شيء لان هذا الدليل عني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب
ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجواب الكلام اه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل
بالتكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامهم حاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت
عين الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد
بالفعل ومبدؤه لا ما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين بمعنى كما ذكر عالم
الا ايضا لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما اطلاقهم مكرر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا

يعني بمعنى الصرف ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون مواطئاً للتمثيل له قوله وقد عرفت انه بعض هذا الجواب
من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس لان صحة الاشكال انما
صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة الحادثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل
بمعنى الاضافة حادث وكلامه في مغايرة الصفة الحادثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان
قوله بل ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادثة
متجددة لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم
كونه محلاً للحوادث بل الصفات متجددة لكونه قبل كل شيء وبعده بمجيئه مميتاً ورازقاً وخالقاً والى غير ذلك من
الاضافات الاعتبارات قوله اذ الاحتمال الذي في احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد
فان كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجاً في وجوده الى ذاته اذ احتياجه الى موجد غيره يكون
الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا اظهر فيكون مستغنياً عنه وقديماً لاقتضاء ذاته وجوده
قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً ايضاً
قوله القدم اللغوي اه يعني ان الاقدام اما مأخوذ من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان لطول العهد به بما مر
به ثبت بوجود المعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم [illegible]
وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى انه
قديم اولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان بنفسه يكون قديماً لذاته لا
يكون قديماً بالوجه كالقديم بالذات بل كان موجوده ولابد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين المكون في حكم العقل
بكونه قديماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بانه محال والواجب تعالى فذاته علة مقتضية لوجوده
فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان مراحل لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الوجه الثاني اقوى
قدماً عند العقل وهذا على طريق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عين ذاته اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده
مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالاً في الخارج
فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الوجه اقوى قدماً محل بحث قوله وذلك
لحكم بديهي كون بقاء العالم على الوجه الاوثق والاحكام لا يلائم الا ان يكون صانعاً قادراً مختاراً حكيماً
الامكان الصوري فانه اذا كان ممكناً على كل وجه الا صدوره على الوجه المتعين لابد له من مرجح هو [illegible]

ان يحمل للمناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبناه انما كان كونه مستجمع جميع الوجوه يكون اثره ايضا على ذلك الوجه
الدكمل غير مسموع لانه لابد له من دليل **قوله** نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال ان تمام العالم على الوجه
المذكور انما يدل على كون موثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون بينهما موثر
وسط مختار اصادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث فلا يمكن استناده الا
بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد بل انما ثبت حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى موثر وكل
مفتقر محدث لان تاثير الموثر فيه بالايجاد واجيز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون
اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث
صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل **قوله** يشير الى الرؤية اه اى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف
الى ان الرؤية مصدر بمعنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر المبنى للفاعل لكون
التحصيل انما صفة الرائى وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثانى يحتمل ايضا المتبادر منه من غير تقدير فى الابتداء
ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئى وان كان كل منهما لازما للاخر فعلى هذا يكون
**قوله** واثبات الشئ ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اى كون الشئ مثبتا لكن قوله فيما بعد ولذا بالنسبة اليه حالة
مخصوصة هى المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف وتفسيرها بالادراك فلا
حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما فى شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا
وغمضنا كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا اخر من الادراك فوق الاولين نسميه
بالرؤية **قوله** هذا هو الامكان الذهنى اه يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن
وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبيا او يصدق عليه ان العقل بعد التخلية
وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم ما قال بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه قال
ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة ونحوها
لم يصح لكونها بالعوارض التى هى شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع فى الامكان الذاتى المقابل للامتناع المفسر
بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم
امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهنى كاف فى هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل

اذ الحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف
الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو جوز ذلك في الصرف والتوقف
وجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
فمن ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا
لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على بيان انها
امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك الجواب
قوله يرد عليه ان اريد الخ اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو
مصادرة بجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق
بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفرقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد بالفرق
باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم
البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرق مبصرا لجواز ان يكون المبصر
عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين ما لم تعرض فيه الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا
بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب فيه ان كون الحكم بعدم
اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو
الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق لا يعني ان الحصر ممنوع اذ
التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي
من الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل
المحشي وكون وجوب الوجود علة الرؤية لا يضر بالمعلل لانه قد ثبت المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب
الوجود واما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه انا
لا نسلم ان الكون بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلية الوجوب اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة
مدخلية في العلية ويحتمل ان يقال العقل لا يثبت العلية قوله فان قلت عليك الامور الخ هذا الجواب على تقدير تمامه انما
يختص بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالتحيز

والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة شبهة ما سيجيء من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية
ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله
قلت يجوز ان يشترط اه يعني يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث
وتساوي طرفي الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب
والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط
بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا
يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرط الوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا
لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية
محققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤية قوله وايضا لو علل اه يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية
المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر اه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط
علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشير اليه نفا قوله التاثير صفة اثبات اه هذا الكلام من السيد الشريف
مبني على ما يظهر من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم لتعليل الواحد بالعلل
المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق
الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة التاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف
به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم بكلام
الشارح قوله ويرد عليه انه لا يمنع اه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية
او جزءها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا
يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز بناء على هذا الاحتمال
ان يشترط علية الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من
انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى
ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري يعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية
امر موجود ولان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي من

شرطاً الوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فان انتفاء
وجود الرؤية اه تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده اي بمعنى
امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً وهو لم يثبت
وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلق المتعلق بالصحة بحسب الذات مع
قطع النظر عن الامور الخارجية قوله يرد عليه الخ حاصله يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك
بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد
خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الحد دفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي اه عن
الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان اه اذ خلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
له لا يجوز ان يكون ذلك الحكم وحد انواعيا معللاً بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعاً لما يكون تأتياً
للمقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك
في الواقع لا انه لا بد ان يكون مشتركاً واجيب بان هذا الجواب بتغير الدليل فهو ثابت فيما نحن فيه وليس تحرير الطريق المذكور بحيث
يندفع به الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها او لا ضافة في كونه
وجودياً يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات قوله ويستلزم استدراك اه عطف
على قوله لا اندفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور رؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما و
لاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيداً لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجوداً
من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية
المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة
كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تأمل قوله رد ان مفهوم الهوية اه هذا الرد
ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات من اعتبارية
كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقاً للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح
البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و
ضعفاً فليس كل اجمال يستند الى التفصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخلاً في الرؤية فلا تصح
رؤية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض

بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقرير ان الملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لتقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض
هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق بين عرض وعرض باللمس فانا نميز الرطب عن اليابس
والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة
وهي ليس الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض
فلا تقتضي صحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها كان الدليل الذي اورد على روية الاعيان جار بعينه في اللمس بالنسبة
الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم
صحة الملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة
الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس ثم يلتفت الى البحث عن صحته وانت
خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد
واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه يصح ان يقال لا نسلم
ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع العدم مع
امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون
الرؤية الممتنعة معلقا باستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما
هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع
الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان
المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم
المعلول المعلق عليه فيما تم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام
عدم الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب عند وجوده ممتنع لوجود الواجب
واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع
لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله
بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى

نحو استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار
كما يصح عند بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال
ان يقدم العلة المعدم المعلول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا اذ انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه
فلا يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي
هو ممكن في نفسه واما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط.
وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم
وقوع المشروط فتامل قوله ومنها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اه يعني ان الرؤية فيما نحن فيه مجاز عن العلم الضروري
اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب ارني انظر
اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان النظر اه يعني لو كانت الرؤية بمعنى
العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل
سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم اه علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى ع
لم يكن عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه ذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم
بالنظر ليس كذلك كذا في شرح للمواقف قوله ويرد عليه ان المراد اه اي يرد على العلاوة ان المراد بالذي هو العلم
بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار
انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة الانكشاف بهويته تعالى عند موسى ع
انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع اخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان
امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لمخاطبته حتى يتم الكلام الاول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو
الانكشاف بهويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا
في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال البصر
كما يخلق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين
عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل
الچلپي ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية
فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لا نسلم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو

خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون
الاحساس كما لا يخفى قوله روى ان موسى عليه السلام اختاره روى انه تعالى امره ان يأتيه في سبعين
من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر
من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عم بالغمام وخروا
سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذا السؤال لرؤية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عم ارتدوا
وكفروا وان ما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين وكانوا
توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدق قوله في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين
للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام كذلك
يجوز ان يسمعوا ان الجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار
الذين لم يحضروا وقت السوال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا
الجواب لكن موسى عم هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على التصديق فيه فدفعنا لا نزاع كون المسموع ظاهر
كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عم فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر بحسب التركيب
والاستماع من جانب احد مثلا هذا ما سنح لخاطري العليل وذهني الكليل في حل الاشكال المجليل والمتصدون
في توجيه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة للتطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا اه يعني للمعتزلة ان يقولوا انا
انما نحن في هذا النوع من الرؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات بل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من
الرؤية وينكشف عنه كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الآخر من
الرؤية المخالفة لهم في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسمى عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري كذا في شرح المقاصد قوله الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الا
نكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك
البصري مشروط بالشروط فالنزاع وان معنوي كان الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط
الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشرط المذكورة وهم ينكرونه للتوقف عندهم على الشروط المذكورة
والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت انكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور

تحاكم من عمرو بن الحصين قوله يرد عليه ان عدم المدح الا يعني ان الادلة الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصلت التمدح بها فان ما عدم صفة مدح محتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم المدح بعدم الرؤية لا يلزم انه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيهما عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والتغير ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما ينتفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كما نفي عنه كما نفي صفات اخر من صفات الكمال ويكون ايضا من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق اه اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد وقع التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى قوله واما الكسب فيكفيه اه دفع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها لضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا الى كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب والخلق اه يعني ان حاصل الجواب انه فرق بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضي التفصيل دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي الا ترى ان النقص ما الى به محكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مخالفة وانما يتعين وقوع ذلك كما يحصل القصد بخصوص القصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقديره لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي للعباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما يجب ليتوقف تعلق القصد عليه ولا قصد للعبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريد العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الوجود لانه جزئي فالا يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما الحمل

فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في ايجاده سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبه يندفع ما يقال الا بما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري بتبع النظر انه ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه اذ يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات ههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايضا فان المتحرك اصبعه بتامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعور انه لا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول الصحيح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في محله اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصد اذ لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصد وهو اثبات ان جميع افعال العباد معمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصد بلا مرية قلت لا يتم المقصد على هذا التقدير ايضا اذ المقصد ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة والتوليد مخلوقة له تعالى وكسب بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشتمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصد كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة يعني ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله

جل ظلكم وجميع ما تعلمون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا
بد في ارادة الاستغراق هيهنا من استقامة المقام قوله وبالجملة يحتمل في الضمير اه اي حاصل الكلام ان حمل
الضمير العائد الى الموصول في كلها مجازا وجعل ما مصدرية في بترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى الحذف
الضمير ليس كما ينبغي فينبغي ان غرض الشارح مجرد بيان توجيه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكر ويمكن
ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه اه اي قد
يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق
الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظاهر
اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد من
اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله ويمنعون كون الخالق اه يعني المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب
الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق
الذي يكون بلا آلة واسباب كما يخبرون في الآية السابقة اعني قوله افمن يخلق في مقام المدح قوله وهي المطلوب
به امر اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون
لا اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على انها وقع به التكليف اختياري البتة
وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يكون اه حاصله ان الامور الشرطية المذكورة
بقوله لو لم يكن العبد فاعلا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم والمدح باعتبار المحلية
وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو تصرف
له في ملكه فلا يسأل عن لميتهما بان يقال لم رتب الثواب على ذلك الفعل ولم رتب العقاب على ذلك كما لا
يقال لم رتب الاحراق على مساس النار وفيه ان هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانا والذم استقباحا كالابيض وانما ترك
الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري
هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله تعالى اجرى عادته اه يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى اجرى عادته
في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب
هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث
فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين

على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود مجاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح كما سيجئ لان اكثر
المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب
عنه تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار
الى مزاولة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشئ بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات قال الشارح في التلويح
التحقيق ان القضاء اتمام الشئ قولا او فعلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كما في قوله تعالى
فقضاهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة
ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى امر ويذكر ويراد به
الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر بمعنى غير ارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم
والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما هو المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعني اتمام الشئ قولا ويعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها
قوله وهي من الصفات الفعلية اى اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعه اما
تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى
قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع
في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ماخوذ منه لان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء
وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك
لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة
واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
كذا ذكره المحقق الشريف في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان للقضاء الاثلثة معان احدها اللغوي الثاني مصطلح الاشاعرة
والثالث مصطلح الفلاسفة وما قيل ان القضاء مشترك بين معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي
يعني بما فسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف كانه يؤدي الى زيادة التكرار ولكن التفسير بالحكم ايضا
يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل
رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو
المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان وعدم الا
ستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس
على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير
واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره
فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت
خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الا يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته
تعالى انما يصح لو لا تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام
بل يتعلق بصفة على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية مع الاستمرار في صحته ولا شك ان الرضاء بها يستلزم الرضاء
بمتعلق تلك الصفة من حيث كونه متعلقا ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه
من حيث كونهما متعلقين له فيكون مال جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب انه واحد اذ يعني
المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر
الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته
لان الرضاء بالاول عين القضاء هو الاصل والمنشاء للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل
لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء
بالقضاء واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الاحكام من اثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا
بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى الا يعني قالت
المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم
وقوع المراد لدلالته على عجزه وبطلان تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله انه

بشئ اى ما قالت المعتزلة فى التفصى ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا فى شرح المقاصد قوله ومن لا يفهم من الارادة الا اى قيل فى التفصى لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء بقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضى عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام الا اى ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضى عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزم النقص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضى تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما فى ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما فى كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضى نقص وشناعة فى ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشى من ان المعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهى ولا شك ان مخالفة الامر والنهى لا يستلزم نقصه ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسر به القوم من طلب المامور به سواء كان مرادا اولا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المامور به عن الامر تخلف الامر عن الارادة فيلزم النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تاثير بقدرته فهو مذهب الاشعرى فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل وجد عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تاثير فى وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله او قدرة العبد فقط بلا ايجاب الا ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال فى الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة فى العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله وهو

مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظ كذا في الحاشية وان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها والمراد
شروط معدة لافاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه
جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة
والارض مركزه والافلاك والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فاين المفر اشارة الى ذلك كذا ذكره المحقق الدواني
في بعض تصانيفه قوله والمروي عن امام الحرمين اه قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه
خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة
تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين اه اي قدرة الله وقدرة العبد على
ان يتعلق المجموع بالفعل بنفسه ويؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة
الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه يجعل كلا منهما موثرا تاما
لوجوب اجتماع الموثرين على اثر واحد وهو باطل صريحا قوله بان يجعله موصوفا الخ كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان
اللطم واقع بقدرة تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة
في حصول صفة الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو
بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل
العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة قوله والمعتزلة يعني ان
المعتزلة في قوله وللعباد افعال الخ يحتمل الرد على هذين المذهبين فان في قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم
وكذا على القاضي اذ للعبد عنده اوصاف لا افعال الا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال ان العبد يفعل بالايجاب
والاضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا قوله الا ان بعض الادلة لا يجري له وهو قوله لانه لو لم يكن
للعبد فعل ما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب
ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق
على مس كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية اه اي
يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف
طلب الفعل والترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم
يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد هذا التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف الترك

اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وبا عتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب هذا بيان الجبر وعدم التمكن لا مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السوال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره الخ فههنا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السوال والجواب ههنا بايراد السوال الثاني مع الجواب هنه بالحاح النقض ولم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار ثم اعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الوجودية ما مبنى على العرف او المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا بمعنى وجودها في نفسها والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله وهكذا في الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى وارد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم ما قلنا عليه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى وانت خبير بان الاعدام الازلية لا تعميم ارادته ثم ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل كان العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا اما الجواب بان الدائم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالنسبة حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان ابقاء الشيء على العدم ليس الا بقاؤه بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء ان ابقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيته الفعل كما يخفى وغاية ما يتيسر ان يقال ان علم الاشياء كوجود مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه استند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم لكن النقل عند قوله ولا يتعسر الخ وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول من هنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا

يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله وللمعتزلة ان يجوزوا التخلف على الارادة اى يعنى المعتزلة
لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقا بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويض يجوز تخلف المراد عنها عندهم
من غير نقص عليه وامر لم يتوجه السوال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نسلم انه اذا
الارادة بالوجود يجب وجوده او يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على الكل لزوم السوال بتعميم علمه تعالى فان
تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان بالحسن ان يقال بالتعميم للعلم لكنه يقول انه تعالى يعلم الا
الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله ثم نمنع هذه المقدمة اى لا نمنع منافاة كون
الفعل الاختياري وجبا او ممتنعا للاختيار كذلك لا نمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعل الاختياري وجبا او
ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم حكاية عنه فانه انكشاف الشيء على
ما هو عليه فحمدنا انه الابراك صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل
جهلا فنعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل وجبا وسلب القدرة والاختيار عن العالم ولكن انه ليس للارادة ايضا مدخل
في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي يصدر عن العبد باختيار
فثبت انما تعلق لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم الا يجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة
هذا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر قوله ولا يكون فعل العبد كحركة الجماد اه اى اذا كان الوجوب او الامتناع
متوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه اصلا وهو المقصود
هو بيان الرد لتعصب في الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف قوله واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس بفعل
لانه لو جعل شيئا على ما تقرر عليه راى اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول
ان العبد مجبور على الاختيار فانصل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال
على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بالجزء الا بعد مد لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار
مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها ان يتعلق بكل
من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان لكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطا صفة
من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا تری
ان صدور الارادة تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق و
كذلك صدور ارادة العبد من ذاته ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين والارادة التابعة للداعي من الله تعالى لو الجبر
لعدم التمكن على احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل
على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تع
موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها و الشيخ
الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله توجيه النقض بالعلم بان يقال
ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية باتفاق
المتخاصمين قوله واما بالارادة فمبنى ه اى النقض بارادته تعالى مبنى على تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله
تع في الازل وجوده يجب وا لا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة
فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الشيء ليجب او يمتنع قال الفاضل الجلبي ان النقض وارد
ولو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده ولا يمتنع وجوده فبطل الاختيار
وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حاصل حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار المحقق التمكن على الفعل والترك
قبل الايجاد وانما المنافي الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظ قوله وقد يجاب
بان الاختيار الا حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب
الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان يتعلق
ارادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادة
الله تع تعلق علم الموجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية فلا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف
ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع قبلها فلا يكون
له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تع هو ارادته
المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا
قوله تامل نقل عنه ولعل وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق
الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية
لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى كان تعلق ... الى يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكن مقدم
عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل او امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية

دائمة بخلاف ارادة العبد فانها متوقفة لتعلق علم تع وارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق العادة وان كان
تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله اى الدال
والترتب المحض ثم لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان
لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم بديهة العقل
هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد الترتب المحض الخالي
عن الحكم بالتاثير وعدمه كما يحكم بدوران الاحتراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان للقدرة مدخلا فيه
بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيهما لا انه حكم لها في عدم التاثير بل كل
منهما نظري يثبت بالدليل وبما ذكرنا اندفع الشبهة التي وردت لنفي الجبر المتوسط من ان بديهة العقل حاكمة
بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها
الثاني ويكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا
توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران
والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة يعني ان معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف
يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة بالتاثير
لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تع حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها
بانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت وارادة الله تع صفة
صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته
تع بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته لا يوجب كونه مجبورا في افعاله
واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة
الله تع بلا توسط اختيار العبد يعني ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادة تع
بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تع اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما
فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين تفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الالات والادوات اليه بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير

لا وجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعنى تعلق ارادته وقدرته
وصرف الآلات اليه تعقيبا اذا تيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعى اما
ان يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات
الارادة على ما بين فى موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من
مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا
لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا وانه حسن يصير ذلك داعيا
لتعلق ارادته وتوجيهه فيصرف القدرة والداعى اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق
الارادة المترتب على الدواعى يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق فى العبد علما تعلق بالافعال
اجماليا بالاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليهما ماخوذ من لسان
الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة
بحيث لو كانت مستقلة فى الايجاد لاوجدتها فمع العلم بالحسن والقبح الداعى الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق
الذم باعتبار الجبلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولهذا لو
فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم
يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التى من شانها الترجيح حادثة فهى اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما
بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة الله والعبد مجبور فى نفس تلك الصفة وهو
لا يستلزم الجبر فى الافعال الصادرة بتوسطها كما فى افعال البارى تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة
الى ذاته بطريق الايجاب واللزوم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق
الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره فى عدم كونها بالاختيار والسفيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان
تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح فى هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم
بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة الخ اى وقيل فى بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة
ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذى
يحدث عنده القدرة كما سيجئ فى بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند
قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لانه قصد

فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق الفعل او لقصد
غير للتاخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال الخ كما ذكر صاحب
القيل ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا
يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لكن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان
على ما تقرر عليه راي جمهور المتكلمين ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة
المتاخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بالجبر وتبعا عند قصد الفعل اعني الاشعري
انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب
وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتاخرا عنها باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون
قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته
ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة
صرف الارادة هو التعقيب الذاتي بالنسبة الى الصرف والارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتي لان خلق الله الفعل
لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا
وهمية فكذا التعقيب قوله والا فالقدرة الخ اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله
وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه لا شركة الخ حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون
الشركة في مذهب الاستاد لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما موثر في مقدور واحد
مع انه مذهب قبيح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى
الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا
نقصان في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء الخ اي ما ذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله
تعالى وقدرة العبد يتفرد بما له مدخل في التاثير على ابالا لم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة العبد
في بعض الامور بجعل الله تعالى بخلقه موثرا فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال
والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق قوله ولا يجري في ملكه الخ قيل الواو للحال والاولى ان يجوز ان يكون معطوفا
على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في الغم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اي علة عادية

وهي ما يدور عليه الفعل وجوداً وعدماً كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة لا حقيقة وان لم يكن له اثر معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث نفى كون شان القدرة الحادثة التاثير فتسميتها علة وشرطاً مجاز قوله ولك ان تقول الخ هذا ما وقع في كلام الآمدي من ان شان القدرة التاثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التاثير بالفعل لا كون شانه التاثير يشير الى وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد الخ الميل اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلقة المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف القدرة والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه للتضييع فقط وانما فسر ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيئ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيئ الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضاً وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او بسبب من الحسنات ونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائماً لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء ان لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد اما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب بها قال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفراً لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا قوله وهو لا ينافي الخ اي كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئاً آخر اعني صرف القدرة اليه على ما سيجيء في بحث صحة الاستطاعة لتعلقها بحيث قال انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره الا وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجبات وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم

والعقاب نيه مغاير المانى ونعلة قوله هذا الكلام الزامى اى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى مبنى على مذهب الخصم القائل بتاثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بلا بها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بلا الاستطاعة ممن ذكر دخل للاستطاعة فى وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية او شرط عادى له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يحمل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقا انما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح اذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله ولا نقض بقدرة الله اى حين اذا كان مقارنة بالقدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذا الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان لان قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة فى القدرة الحادثة لكانت ممتنعة فى القدرة القديمة ايضا كذا فى شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها عرض فهى ممتنعة البقاء لا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس نفى وجود المثل بعد حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعرى ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل ولا وليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه فى جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث الا ان حاصله ان نفى المثل السابق داخل فى دعواه ومذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبل حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف

على ما ستعرفه والنزاع بين الفريقين فى ان القدرة قبل الفعل اولا قال فى المواقف قال الشيخ واصحابه
القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال
الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ان كلامه فوقه لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود المثل
انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند نفى بقاءها حال الفعل
او يقول ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التى يحمل عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه
يجوز ان يكون الخ حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كانت الامر الحادث فيها فى الحالة الثانية امرا موجودا
حتى يكون عرضا لانه قسم الوجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق فى الخارج زائدا على
نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها فى موضعها ولو تيما فى الافراد والامثال يسمى
بنفس الرسوخ امرا زائدا عليها فى الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج فى النظر الذى ذكره
الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله انه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء الشرط الا انه لا يلزم من
عدم حدوث شىء فيها ان يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الاول بحكم الجواز ان يكون
وجود الشرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض
او غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على
السواء ينافى ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة فى الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة فى الحالة
الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة فى الحالة الثانية امورا خارجية
تكون شرطا للتاثير فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتامل قوله وهو الامام الرازى لانه قال فى المواقف قال الامام
الرازى القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهى قبل
الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ومنها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل يجب بالنسبة الى مقدور
عندها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهى مع الفعل ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ دفع لما ورد على ما قال الامام الرازى
من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائطه ولو للفعل
سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التى يحصل

اى بسببها كما هو راى المعتزلة او معها اى مقارنا لها كما هو راى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون ذلك
الجهات سابقة عليه قوله وفى كلام الآمدى اه اى قد وقع فى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التاثير
دائما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا فى التاثير
لا اشكال فى صحة ما ذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التاثير بما يعم الكسب كما لا يخفى قوله بمعنى تبعيتهما
فى التحيز انما القيام بهذا المعنى لقائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال
بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية فى التحيز لم يات بشىء قوله والا فليس اه وان لم يمتنع قيامهما
معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان
يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة الا حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية
ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قدم ذكره
فى الشرح قوله يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا اه يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون
اسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا
وهى لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب والآلات قوله لكون
الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف اه يعنى واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا لكن المراد سلامة
اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كان الاستطاعة وصف ذاتى له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف
بها بحيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع والمسلم
بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى وان قولنا ذو سلامة
اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا
لخاطرى الكليل وذهنى العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا
ذاتيا فمم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه الخ وتقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما
وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا باعتبار الاجمال والتفصيل ولا نم ان الاستطاعة وصف ذاتى له وان سلم فتفسيرها
بسلامة الاسباب يحصل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد اه جواب سؤال وهو ان يقال لا نم انه لم يصح تفسيرها
بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له بحيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها
بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد

ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير قوله والدليل يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف
واما ثانيا فلان قوله قولنا ذو سلامة اسباب آلة يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة
على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان
اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب ما افاد بعض الافاضل
الى اخره اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب
الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على
ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة
اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل
قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التجريد
وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله لتحرير المقام الخ اي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فانه
حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان
ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين
الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل
الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما
لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه يكفي لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب
قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله اما ممتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق
قوله ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من النوع او الصنف
لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله لكن تعلق بعدمه علمه الخ فان ما علم الله واراد عدمه يمتنع وقوعه
وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذات تعلق القدرة الحادثة قوله فالاول اي لا يجوزه اي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوزه
اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الاشاعرة على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان
مستدعي اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلب فرع تصور وقوعه ولا يتصور
وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته
وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي

قوله والثانية لا تقع اتفاقا اه بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
قوله يجوز عندنا الا الجواز بخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد والبهيمة
كذلك قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالث يجوز ويقع اه
لان من مات على الكفر ومن اخبر الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا
توجيه اه يعني قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان التكليف بما لا يطاق واقع عند الاشعري
وليس المراد التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد ثم عند كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يبعد اه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر
فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق
لا يعد هذه المرتبة اى المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا
اى قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه التكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق
بهذا الاعتبار قوله مما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع
في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا
قوله ولك ان تأخذهما اى لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه
ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد
لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير تعين ولا شمول الا ترى ان من قال اطعم
رجالا واكرم رجالا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكرامهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذهما الى
الامكانين قال الثاني لا تقييد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه هو
لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما
النزاع ولا يخفى ان لهذا من الكلام لا مدخل له في المقصود قوله وقد يقال ان ابا لهب اه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان
والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن
به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه واستحالة
الاذعان بالخبر بما يعلم في باطنه خلافه ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الخبر اذا كان مصدقا كان عالما بقيد الله

علما ضروريا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه
موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدق فصح وقوع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله
بحث لانه يجوز الا يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم
بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع
لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم الحكم
التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قيل انه لم يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة
ان يصدق في ان لا يصدق بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدق
في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار وايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما
لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العضدي ويمكن ان يجاب على هذا التقرير
بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في
هذا الاخبار تامل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات قوله والذي يحسم مادة الشبهة
هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس سره في شرح للمواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم
للمحال وانما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما كلف به اذا
علم ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لن يؤمن من قومك
الا من قد آمن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار
اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا لان الايمان
حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير الا اي ما ذكره الشارح بقوله وحاصله
تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه يتخلف الحكم عنه في مادة
مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض
وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة
الوجدانية الخ دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات
الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل
من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة الوجدانية بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كلها

الى المتولدات الحاصلة فى غيرنا فى انه ليس شئ منها مقدورا لنا ولا تمكن من عدم حصولها فنعلم انه لا اكتساب فى جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدم تمكن قبل مباشرة ما يجب حصوله فهو ممنوع وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصوله فنسلم لكن عدم التمكن بعد تحقق السبب لا ينافى كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعنى صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا فى المتولدات قال الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبنى على افعال الباقية الممتدة زمانا والمتولدات ممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا يحصل فيه الالم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم فى ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد فى المتولدات الممتدة زمانا اذ هى ليست قائمة بمحل القدرة ولذلك لا يمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف الافعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة من العبد فيتمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة مخصوص حين مباشرة الضرب لتمكن على ان تضرب ضربا شديدا فيحصل الالم ممتدا او ضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة غير متحقق فى افعال المباشرة ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد على تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداد الالم لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكتسبا ومقدورا لنا اذ لا بد له من دليل قوله ولم يقتل لجاز ان يموت اه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل ولا عدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد لم هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا الاجل وقدرة الله تعالى وعلمه وهو محال والجواب ان علم القتل انما يتعلق على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وهو لا يثبت محالا كذا فى شرح المقاصد قوله اى لم يوصله اليه يعنى انه تعالى لما افنى القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل فى لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشى حتى يرد عليه ما قاله من التفسير بقوله لم يوصله مبنى على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وح لا يوافق قوله فهم اى المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابى الهذيل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف اه المقصود من هذا الكلام بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان

بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على
فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين
وتقرير الجواب ان المراد باجل المضاف زمان بطلان حيوة بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه
قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول
ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل لعيش اه كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعل الجواب باختيار
ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكن لا مطلقا بل مما علمه وقدره بطريق القطع ولم يصلح محلا للخلاف
لانه لا يلزم من علم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل
الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون اه يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء
اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا
هو المشهور ولا يخفى عليك ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم
ان يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وانه سبحانه
وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه بل قصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان
كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لا خلاف ما قاله وعلم صحة الجمع بينهما عدم ما فيما ذكر كالجمع بين من يسوف التوبة الى
حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات بجهالة الاية
ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون
لا يستطيعون التقديم على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين من هذا الباب قولهم كلمة فما او على
سوداء ولا بيضاء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي انه يستخير ان هذا اللغو حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون
والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهية يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة
في هذا وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال
احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم ادعاء الضرورة وما ذكره
الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون ان المسئلة
استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت اه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج
مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل وسائر

فی شرح المواقف قالوا انه لو لم یقتل لعاش الی امد هو اجله واد عوا فیه ای فی تولده من فعل القاتل وبقائه لو کان الضرورة لما ادعوها فی سایر المتولدات وانتفائها عند انتفائها انتهی والخلاف الذی نقله بین ابی الحسین وبین غیره من المعتزلة انما هو فی کونها مستندة الی العباد لا فی کونها متولدات من افعالهم فابو الحسین یدعی الضرورة فی انها فعل العبد وجمهور المعتزلة یستدلون علیه وثمامة بن برش یقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان کلها من فعل الله تعالی الا من فعل العبد الی غیر ذلک من الاختلافات المذکورة فیما بینهم علی ما ذکر السید الشریف قدس سره فی شرح المواقف قوله یرد علیه انه لا یوافق ا ه یعنی ان المفهوم من تحریر محل النزاع ان الاجل هو الزمان الذی یبطل فیه الحیوة من غیر تقدم وتأخر فهو واحد لا یتصور فیه تعدد والاختلاف انما هو فی تحققه فی المقتول هذا الجواب یدل علی تعدد الاجل احدهما اربعین مثلا والآخر سبعین قیل علیه محصول الجواب انه قدر عمره اربعین علی تقدیر وسبعین علی تقدیر حتی یلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالی قدره سبعین بحیث لا یتصور التقدم والتأخر لعلمه بان طاعته یصیر سببا للتکثیر بصیر مع اربعین بتمته من غیر الطاعة لسبعین قوله والمراد الزیادة بحسب الخیر والبرکة ا ه یعنی ان المراد بالطاعة تزید فی العمر بانها تزید فیما هو المقصود الاهم من العمر وهو اکتساب الکمالات والخیرات والمبرات التی بها تستکمل النفوس الانسانیة فیفوز بالسعادة الابدیة قوله فانه خالف المعتزلة ا ه حاصل الخلاف ان الاجل فی الحیوان الزمان الذی علم الله تعالی انه یموت فیه وللناس فیه اجل واحد عند غیر الکعبی لانه لا یتقدم للموت عن الاجل عند الاشاعرة ویتقدم عند المعتزلة وقال الکعبی انه مسرد احدهما القتل والثانی الموت والمقتول المیت لیس میتا عنده بناء علی القتل فعل العبد والموت لا یکون الا فعل الله تعالی مفعوله وانه صنفه قوله فیتناوله ا ه تناول الاکل بالتناول المشروب ایضا قوله وتفسیره ای تفسیر الرزق بما ساقه الله تعالی الی الحیوان فانتفع سواء کان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات وغیر ذلک فهو التعریف المعول علیه عند الاشاعرة قوله فعلی هذا ا ه ای فعلی هذا التعریف یلزم ان یکون العواری قد اسمی ماساقه الله تعالی وانتفع به قوله ومیاه ای فی جعلها رزقا بعد فانه لا یقال للعاریة فی العرف انه من رزق ولا یلزم ان یاکل شخص رزق غیره لانه یجوز ان ینتفع به احد من غیر جهة الاکل وینتفع به الآخر بالاکل قوله ولو ا ه ای یوافق هذا التعریف قوله تعالی ومما رزقنهم ینفقون فانه یجوز ان یکون الانتفاع به من جهة الانفاق علی الغیر بخلاف التعریف الاول فانه لا یوافقه لان ما یتناوله لا یمکن انفاقه علی الغیر قوله وقد یقال ا ه ای علی تقدیر تفسیر الرزق بالمعنی الاول اطلاق الرزق علی المنفق مجاز لکونه بصدده قوله والا فهلا ای وان لم یکن المراد بالمنفق کما

بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى يخذ تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق
عندهم ايضا لما سيجئ فى الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف اه قوله فى بيده فيما يلاحظه الحيثية اى حين اذا
كان المراد ما ذكر بينه فيما يلاحظ الحيثية اى مملوك ياكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون ماذونا فى اكله ما اورد
من انه يستقر التعريف بمجمع المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابى حنيفة رح عليه ويصدق عليه
اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قدنا بيده فيه لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له قوله وفى بعض الكتب اه قيل
شرح نظم الدرر وحكى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فى اندفاع النقض بالخمر والخنزير لعدم كونهما مملوكين
قوله مع انه قوله تعالى وما من دابة اه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال الحكم على
الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر قوله يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور فى حقها
ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من
الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمنتفع ذو العقل يرد ماكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه
بالاول والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور فى حقها حل ولا حرمة على ما فى
المواقف اقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان
النزاع فى رزق العبد لا فى مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فيكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة
الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثانى قوله اجيب عنه اه
اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثانى بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات
ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف
الاول فغير مندفع حيث اعترض اهل الحق كل قول على انه منقوض بمن مات ولم ياكل اه اى على ذكرتم من ان يلزم ان لا
يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم ياكل
شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالاية المذكورة فما هو جوابكم من هذه المادة
فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بلبن وخبز والحبوب والهواء الحيوانية
فنحن نقول فى مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية
المذكورة على ما فى شرح المقاصد واما لو ثبت يكون مخلا والاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما فى المواقف فلا يرد
قوله تعالى فيه فوات مقابلة ما اراد لا مقابله بغير بيان طريق التحقيق ويبين مذهب اهل الحديث صالا وتسمية الا عظم

مع ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله ولذا اول القائل واما ثمود الخ ولذا
الهداية مجازا عن الدعوة وبيان طريق الحق فى قوله تعالى وما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمل على الحقيقة اذ لا معنى
لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية
عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق ولو فهمناهم سبيل الرشد وبصرناهم مقاصدها
فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان قوله ويحتمل ان يكون الخ اى يحتمل ان يكون الهدى فى الاية على
معناه الحقيقى ويكون المعنى واما ثمود فحصلنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة
لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الاية ولا للاحقها
على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم
بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز بصرفها عن الحقيقة قوله والضا الخ يرد على هذا المعنى ايضا ان الناس
مختلف فى الهداية فبعضهم مهتد وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به
قوله وايضا يقال فى مقام المدح الخ انه يقال فى مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه
فلان بين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا لحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل
اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب بما يوافقه الاية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلثة التى ذكره
المحشى اما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان
طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى
قوله وما يقال الخ كانه يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية لانه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو
فضيلة فى نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذات الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام للحصول
المقارن مع عدمه مذمة تقتضى الذم عليه فضلا عن ان يكون مدحا قوله وفيه بحث اى فيما يقال فى دفع ما
يقال بحث لان الاستعداد والتمكن فى نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة
لا تنافى كونه فضيلة مستقلة كا لا يخفى على من له ادنى تدبر انه ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال فى مقام المدح
فلان مهدى انه يقال فى مقام المدح الذى يقال فيه مهتدى مهدى بمعنى انه لا يفرق بين المهدى والمهتدى فى المدح مع
ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتدى فى المدح وح لا ورود لهذا البحث قوله نعم التمكن الخ اى نعم يمكن ان
يقال فى دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن فى نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معين

قدرة حتى يصلح الاعياء باعتبارة قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان الطريق
لانه لو كان طلب الهداية محقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب
الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالاية بانه
ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة فان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد
من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهو مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها على
ما يقول اصحابنا من اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال الخ اي يمكن ان يقال في توفيقهم من كلام الشارح
من ان ما ذكره المشائخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره المشائخ هو
المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اذ لا اصلح الخ اي لا نفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله ولم يعتبر قوله فان
قلت بل الاصلح الخ اي بل لا نفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التمكين فيه لكونه اعلى المنازل قوله وان
اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان
من علم الله منه الكفر يحسن تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فيسكرون ان الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل
اظهر في عدم ورود الاشكال المذكور على هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب الاوفق
للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشي وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا الخ حاصله ان الطاعة انما يكون
على الافعال الاختيارية اذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل
الحاصل تعالى عن ذلك علوا قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى
لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضرة صنهم قالوا الاصلح المقدور الغير المضر واجب على الله تعالى
بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف ومعريض النعيم المقيم اه فان ذلك وان كان اصلح له في الدين الا انه مضر له
اذ لو كلف يحمل الطاعة ويستكبر فيقع في العذاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه يعني لا نم ان ترك الاصلح يكون
بخلا وسفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد
فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية مصلحتهم واما الاصلح الى العبد نفعه وليجب عليه لانه محض حق الله تعالى يجوز ان يفعله
وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخر قوله قيل عليه المعتزلة الخ اي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه
الحكمة واشتماله المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على

قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
وان تغفر لهم لست بخارج عن حكمتك يعني ان حكم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا
يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله
وجوابه انه لا دلالة في كلام على انه الخ يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة
ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب
الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة
اصلح فمعنى كلام الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك
الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف
على وقوعها والوقوع ممتنع في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا
عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الا
بجواز ... لم لا يجوز ان يكون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار ممتنع على الله تعالى عندهم وترك
الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري
قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح
كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى
الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب
لاقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب اخر لجواز ان يكون له خصوصية
بها يستحق تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق
العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد على ما ذكره
المحشي قوله وههنا بحث لا اي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على
قضاء الحكمة لكن لا نسلم ان تركه ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب على الله
ما فيه الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله الا ان الاولى ان يقال
اي الا ان الاولى ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد نفي الوجوب على الله تعالى في هذه الخصوصيات على ما يقوله
المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض في الالام والاصلح لا نفي عليه

مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعني وجوب الشيء على الله
اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين ابطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم قوله وجوابه انهم الا حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح
الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما تقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله ثم قلبسبب لزوم المحذور ترك ما تقتضيه الحكمة
مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لا قتضاء الحكمة وهذا
مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لا
على العلم بالحكم واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة الا باستلزامه نقصا
لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم
بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح او اللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز
على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي
الاختيار قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي يسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي
علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه
الكل حتى يكون على احسن النظام ولكلها فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في
الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر المتاخرون اه اي لاجل
ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متاخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله
البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون
رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله وحينئذ يكون
الوجوب اه اي اجيب عما قاله متاخرو المعتزلة ان الوجوب ح مجرد تسمية اذ يكون ح حاصله انه
تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله
والجبائية اي الجبائي من متاخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة
والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار
الشارع على انه يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق
في الامور التي اوجبوها على الله تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من
الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وهذا ابناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو
حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله كلمة
بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا ينفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما
قيدنا بالامكان الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل
بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن يرد لا بد من الاستدلال
عليه اذ لا يحكم العقل به لا غاية التوقف مع ان القوم رضوان الله فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني
وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية اي ما
يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل
لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي
ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعر قد استوى
عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق * اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له
معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التاويل على راي من لم يقف على قوله الا الله تعالى ويوصله بقوله والراسخون
في العلم واما على راي من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك
من عنده بناء على ما روي عن احمد بن حنبل رض انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنه بدعة
لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل فيها لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان
نصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير
الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك لما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان
على السرير يراد اصاره ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة
اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار احراقهم
بها العرض في اللغة پيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل
لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة اه يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم
تقوم الساعة اه وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

دليل على ان عرض قبل يوم القيمة ولا شبهة فى كونه بعد الموت لان الاية فى حق الموتى وما دل الاعذ
القبر اذ لا نعنى به العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء اه يعنى ان الفا
يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت
عذاب بعد الموت قبل القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا فى جنب ازمنة الاخرة
اقل قليل فلعلها استعمل الفاء فتاويل لا دليل عليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى اه ذهب الصالحى من المعتزلة وابن
جرير الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه
قال الفاضل المحشى قد روى برواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد سال
بالبكاء حتى انفطر ماؤه عن خوف من ان يكون من وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر
ان يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا للتلذذ والتألم بها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان المراد بالحى ههنا ما يقام
فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا لادراك
الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح فى الجواب انه يجوز ان يخلق الله فى جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة
قدر ما يدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب الماكول اه دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت
اجزاؤه من بطونها وحواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الرعدة فى الجوف او فى خلال
البدن تألم وينزجر مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيد بالوقت الاول اه اى قال النافون لاعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبتدأ لا معادا لان المعاد
هو الواقع فى الوقت الثانى من وقت الحدوث وهذا قد حصل فى وقت الحدوث فيكون مبتدأ والا اى وان لم يعد الوقت
الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشئ فانا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب اولا بان الاعادة اه هذا جواب باختيار
الشق الثانى يعنى انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك لا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نم ذلك لان معنى اعادة
المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى وجوده الخارجى ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة فى الوجود
الخارجى فان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد
كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمى والتغاير الذى يحكم بالضرورة انما هو
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اى وان كانت الوقت من المشخصات يلزم ان يتبدل

المشخصات يستلزم تبدل الشخص امر لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات مشخصا مغايرا لما سبق وهو ممنوع لانه يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول لم يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول التشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال يمكن ان يراد اه يعني انما يلزم تبدل التشخص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الاول من جملة المشخصات ثم يجوز ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات ثم لا يلزم تبدل التشخص بحسب تبدل الاوقات بسبب تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند اه يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الشخص امراه وعدم افادته المعلل البقاء المنع المجرد اعني كون الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتعلق الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك لان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث فلا يكون وقت الحدوث من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر في حال البقاء قوله وثانيا بان المبتدا هو الموجود اه اي نجيب ثانيا بان اه وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا وقوله لزم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبتدا لا معادا لان المبتدا هو الوجود في الوقت المبتدأ وهو الذي لم يسبق بحدوث اخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد مسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبتدا بل معادا فان كون الشيء مبتدا انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد لانه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول انما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات بدئهما متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه ممتنع لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبتدا لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو ممتنع او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم اه اي قال المانعون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه ممتنع لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه ممتنع لانه يستلزم

مغايرين والالزم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتحقق التخلل
بينهما فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة اه اى لا نم ان التخلل ههنا مح لان معنى التخلل انه
كان موجودا ثم زال عنه الوجود فى زمان آخر ثم اتصف بالوجود فى الزمان الثالث وهو فى الحقيقة تخلل العدم وقطع
الاتصال بين زمانى الوجود و لا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المح تخلل العدم بين ذات الشئ
ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك
فان الشئ يوجد مع نفسه فى الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم فى الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود
فى الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه فى زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا
ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة فى الوجود فلا بد من اعادته فلا
يوجد البرهان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين اه اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم
ونفسه لان التخلل المح وهو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم
متميزا عن نفسه فى الوقتين اى وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة فى تشخصه مع بقاء مشخصاته فى كلا
الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع
الامور العارضة له فى وقت الابتداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب
والجواب السابق وان كان فى كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه
لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين
بالذات وايضا هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر
قوله وايضا ولو تم ذلك اه جواب بالنقض الاجمالى يعنى لو تم ما ذكرتم من اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم
بين الشئ ونفسه لامتنع بقاء الشخص من الاشخاص مطلقا لان التخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه
مع ان بقاء الاشخاص محقق قوله وفيه بحث اه اى ما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث اما فى الثانى فلان الاختلاف
بين الشخص المبتدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها او بين
ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود
اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التغير بالعوارض
الغير المشخصة وذا الظ واما فى الثالث فلان معنى التخلل ان اريد به قطع الاتصال بين الشيئين والوقوع فى خلالهما

فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في التشخص الباقي العدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان
بين ذلك التشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه
ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان فهو لا ينافي بقاء ذلك التشخص قوله اذ الاعدام به
قوله قد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ على قوله وايضا الى آخره ذلك الى قوله ذهب بعضهم الى ان اداه يلزمهم ان يقولوا
بالعدم جميع ما سوى الله تعالى وهو هنا المراد قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله
واجيب بان الهلاك الاول ولكن امثاله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا
قوله فالتفريق اهلاك للكل اي للاجسام والاجزاء بخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في
الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه هالك ويدل على ذلك بيان الجلي الاصمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة
الانوار ترقى العارفون حتى ينتهوا من المجاز الى ذروة الحقيقة فراوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء
هالك دائما لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا قوله بل الله تعالى يحفظ الخ قيل عليه انه يجوز
ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت
فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب واجيب بانه مجرد احتمال لم
يقم عليه شاهد بل شاهد الخلاف لقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فانه صريح في ان
المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي
واتاه بعظم قد صار رميما ففتته بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعدما رم قال نعم ويبعثك ويدخلك
النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول فلا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية
للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينثرها الملك على الجرم النوني كما ورد في الحديث
الصحيح قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع
البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان
جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم
للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر
مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير كائن وانما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول منهما
مع مغايرته له في الهيئة والتركيب ليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا وذلك

قوله وانت خبير بان دعواه يعني ان ما ادعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لابد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول الذي نقل عنه ولعل المدعي يبني دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي نفي تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه ان اراد بكونه محل الالم فهو ظ لفساد اذ لا الم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتالم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الچلپي يرد عليه ان مع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوعه عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغاير الجلد قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الخ سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى قال البيضاوي روي انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها قوله والحوض في الموقف على ما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في المحشر قال الامام الزاهدي في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان في المواقف يأتي به في المواقف واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب بالحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظما وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظما قوله ويجوز ان لا يشرب به الا من قدر له بالنار الا دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب يجب ان لا يظما مع ان العطش لازم للاحتراق وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار قوله او لا يعذب بالظماء الخ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه بغير ذلك فان الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منها الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله ولا نعلم ان الظما لازم للتعذيب بالنار قوله وجه ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فالنبي عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم الميزان ثم في الصراط فلما بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر

فالطلب فيه او الجدال انتهى كلامه وبهذا الدفع ما قال الفاضل الحشي ان الاستينا في من كل طرف وجار
عقلا لكن التركيب ياب عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوه في الموقف المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف
المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوه في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتاخر وجه الدفع
انه يحمل الامر بالطلب للمتاخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم ولجد قوله والقول بان تلك الجنة الا يعني
ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق اذ كان بين فارس وكرمان خلقه
ثم امتحانا لادم عم قوله يرد عليه انه اه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب المرتبة
على ما قال ذلك القائل انه انحل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم
ما سألتم قوله اي نخلقها لاجلهم الخ توجيه للمعارضة يعني ان اللام في للذين للاجل والجعل تام بمعنى
الخلق والمعنى نخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم تكن موجودة الان قوله
قلت يحتمل ان يجعل اه يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل
متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الاية نجعل الجنة كائنة وحاصلة
لهم في الزمان المستقبل وغير الحاصل اي ما يدل الاية على عدم حصوله الان جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا
نفس الجنة غير كائنة لهم فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فنصير الحاصل جعلها
كائنة لهم المقصود واحد قوله قلت يمكن ان يقال اه يعني ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفع ان المتبادر
من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل المعنى نجعلها للذين نمكنهم
في الاستقبال من التمكن فيها ولا يجيء كالحة لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ان دل
عليه قوله ثم اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الان ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال
قوله واما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر يعني حمل الجعل في الاية على التمكين بالفعل اي التمكن من التمكن
فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء فعدول عن الظاهر المتبادر
من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال
انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الان والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان
الان او في المستقبل ومعنى الاية كل ما يوجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجد الجنة
هلاكها اكل الجنة تحقيقا للعموم قوله ثم كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه لقوله ثم اكلها دائم وجودها في الاستقبال

قوله لا للموجود وقت النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الاية وقبل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون
ما يوجد فى الاخرة خارجا عن عموم الاية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ فى الاية الموجود فى الدنيا فانها
دار الفناء دون الموجود فى الاخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مستركا الا لزم انتهى
وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو ظ البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه
بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظ كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فيجوز
ايضا تخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال
قوله ومثل قوله تعم خالق كل شئ اه فان معناه كل ما يوجد فى وقت من الاوقات خالق له وعالم به لا نخلا الا
شياء الموجودة فى وقت نزول الاية وعالمها قوله يعنى المراد هو الدوام التجددى اه يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد
بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة
وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما نبه المحشى كان الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار
واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه اخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع
لبقاءهما اى الجنة والنار لانهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام الماكول فانه على التجدد
والانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول اه اى لك ان تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم
طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تعم كل شئ اه اهلاك الاشخاص
ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شئ معين من الاكل بعده وجود مثله
وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من طريان
العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح قوله اى المقصود منه واللائق
بحاله كما يقال اهلك الطعام اذ لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر اه حاصله ان
الانحصار فى التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا وان اريد به خصوصه
بالاعتقاد الشريك فى وجوب الوجود او فى العبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الجبر والمجسمية
خارجة عن الكبائر فلا ينحصر فى التسعة ايض ويمكن الجواب بان الكفر انما هو الغير السحر على ما ذكره الشارح فى الكشاف من انه كاير وهذا
لكون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه لما قطع به الجمهور حيث قالوا لعصيم انهما حرامان
ما ذكرناه ووقع فى رواية الى طالب المكى ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال الاربعة فى اللسان شهادة الزور

وقتل النفس واليمين الغموس والرجعة حيث جعل السحر من الكبائر التي في النفس وما في اللسان لا تعلق لها وعلمها
قوله هذا نص في ان الخ قوله ثم قال يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كان امرين اضافيين
لم يصح ترتب اجتناب الكبائر المبهم لجميع السيئات سوى ما لا حاجة هو من يحل للبرزات في وسع المسلم
شرح المقاصد قوله والتوجيه ما سبق اي توجيه الآية ما سبق في الشرح من ان الجمع في الكبائر وجزئيات الكبيرة
وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الآحاد الى الآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبير ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقوله من جزئيات
الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به افراده
الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان هذا التوجيه في غاية البعد بلا
تعسف ان يقال ان تجتنبوا الكفر وجزئياته وصواعقه نكفر عنكم السيئات عن الآية ولا ينافي كونهما اسمين اضافيين
فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط امرها عليه امران منهما ودعت نفسه
اليهما فنهى كاتبهما الله بكفهما عن اكبرهما اكثر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعله هذا
متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولهذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يتهم مستحلا
حلالا يعني ليس المراد بالاستحلال حلاله الا انه نفى تكذيب الشارع والكافر بعلامة التكذيب قوله لا يقال
لا اجماع مع مخالفة الحسن فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين
المنزلتين قوله لانا نقول الخ يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر و
الايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا
عليه قوله وقيل الخ اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد بالاجماع السلف المتقدم على
الحسن ومخالفة الغير للاجماع المتقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به
الاجماع المتقدم على الحسن لم يخالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب قوله لان المراد
بالايمان يعني ان المراد الايمان الكامل صرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار الكتب مبالغة في النهي واشعارا بان ينبغي
ان يصد وسيلة عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية
عن نقصان ايمانه الذي كانه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال بالآية ظاهر يعني ان كلمة من في الآية عامة
شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى الخ

ان المراد اه يعني ان الاية متروكة الظ فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب

وهو التصديق والا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل تع قوله وايضا اه جواب آخر يعني ان لفظ وان كان نص في

العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظ والمراد عموم النفي بحملها على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشيء

مما انزل الله غير مصدق وفيه نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله تع التورية بقرينة سياق الاية قوله

وجب الاستدلال ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق

كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي اه يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق لانه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر

مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والجواب بانا لم يكن المراد ذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون

الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبله لا يكاد يكون

اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظ بحمل الترك على سبيل الاستحلال او عدة

سهلا او لا نزاع في كفر مستحله او يحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله

غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال

الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله وجه الاستدلال

اه يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عم الائمة من قريش

والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار

اذ كون العاصي يعذب بامر ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب

على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء

بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان المراد في قوله ان الخزي اليوم والسوء على

الكفرين الخزي الكامل الموجود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تع لا يصليها الا الاشقى الذي كذب

وتولى قوله انما عبر عن الكفر اي انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سبق ذكره الشارح من ملاحظة الاية الدالة على

وانما عبر في الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وفي تفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر

ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين

ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري

فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل اه اي اذا كان

ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي اه قول
بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل
الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان فيجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه
لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض
توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل المعتزلة ايضا لانهم
ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون اه علاوة عن قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة
قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لما فاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو سبب
الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان يمنع اه نعم يرد على الكل انا لا نسلم
سوء اما على الاول فلانا لا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية
لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة
المحسن دون المسيء او توقعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكمنعه
عن رؤية الله تعالى في الجنة والحطاط درجة لحطاطا تاما وايضا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر
وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو لان
نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل
الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب جزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل على
تقدير تسليم ايجاب الجزاء وكلامنا في ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة قوله قد يعلن
ان الضمير اه اي قد يعلن ان الضمير المنصوب في يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون
الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه
بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوي ما نفى عنه المغفرة وما اثبت له بل
المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يتم التخصيص بالكبائر
المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة مع الاتيان بالحسنة يجب مجازاته عليها
فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة الجمع فلا يصح التعليق بالمشية المفيدة

قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة اه اى ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير للمذهب في مخصوصيتها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان مغفرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآيات المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك لمن الصغائر لمن يشاء وهو التائب او مرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشيئة هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا فتأمل فانه من مزال الاقدام قوله ولهم ان يقولوا اه جواب للاعتراض المذكور على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوص بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نزاع ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية واما الصغائر فيعفوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد ذكره ههنا اه اى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا بان يرد التمسك للمعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا اى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة قوله وقد كثرت النصوص اه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويعفوا عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر
المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى الكبائر الذين لم يتوبوا
فتعارض ادلة المغفرة والوعيد فان جعل الاول محمولة محكما بانها مغفورة لبعض مخصصا لبعض
المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب اجزاه يحتمل ان يكون معناه ان فيما
زعم بعضهم جواب الجزء المنزلة وحاصل الجواب ان الجزء عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف
فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب الجزء ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح
في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار
خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما
قوله بالكذب منتف بالاجماع لانه اخبار عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع
قوله اقول لعل مراده هم الخ اى لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق
بحال ومقتضى كرمه ان يبنى اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح
بها زجرا للعاصين وتخويفا لهم فلا يلزم الكذب ولا التبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز الخلف فيه
لوم لا يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اى من غير تعلم بالوقوع وعدمه
اشارة الى ان المراد بالجواز وعبارة المصنف هو الجواز الوقوعي حتى علم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
فانه المتنازع بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا يمتنع
انه يمتنع عقلا قوله لعدم قيام الدليل يعني انا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان
المسئلة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او لا لان الله
وقوع محكما سبحانه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيجوز ان يعفو ويجوز ان يعاقب فلا يرد ما يتوهم
ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف في الجواز وانما التوقف
في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع قوله وما ذكره الشارح من الادلة الاربع على المذهب المركب
من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشارح انما
الجزء الاول من الدعوى في الثاني مع ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول فانهم ايضا قائلون بانه لا قطع
بوقوع العقاب وانما خالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب [illegible]

بما لا يعنيه هذا لكن اثبات ان ادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه وقد لذا امر المحشي بالتامل
فاسمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما
يدل على انه لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به لكنه لا يدل على انه لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من يشاء الله تعالى في حقهم
المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق و
الاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا
على الصغائر فيثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك للزم ان يكون
الصغائر والكبائر على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع وليطل تكفير الحسنات
السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ح ان يكون المجازاة على الصغائر
قطعيا فيثبت بالاختلاف المدعى نعم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
الحسنات بالسيئات فح للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب
فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى
الملال اذ كله ابحاث منشاه سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الخ حاصل
الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
ان نشاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر
المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا
في السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الآية اي تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا
الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير مستيقن
بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو رأي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة و
الاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع توهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية
فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشاء فلا يكون وقوع مغفرتها
قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران احدهما الغاء تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني الغاء
تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة اذ لا بد ان يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب

كذلك لانه يمكن معرفة الصغائر بدون الرجحان بالبيان ايضا العمو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا هو التحقيق المقصور الذي حيرة الخاطر الكليل والذهن العليل ولا واضح ههنا كلام يتعجب عنه ذو الافهام منها الى قوله ولم يحمل اثبات حمل الكبائر على الكفر وهو باطل لانه لم يبق التقييد بلا دليل مشار اليه بقوله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك على ان الجيب بانه يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات ويسند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم اثباته بان هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب تخصيص المحتملة هنا ان تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز ان يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبينا للآية المحكمة قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة كلا في وقوعه قوله لا يقال ان مرتكب المكروه يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه قوله لانا لا نسلم الملازمة اي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر اعظم منه مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لآخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله فهي تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لهما وكونه من النبي عليه السلام خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة اي تدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقير اليائس مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي تقتضي

بغير ظالم وتحقيق بأسم قوله لكن لا تدل على انها اه يعني ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت
اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع
بها مطلقا ولا هذا محل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر
جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان تكون في اهل الكبائر امر اخر واما
في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه ولا تخصيص لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب
الخصم قوله ظ الاية بنفي اصل الشفاعة ليعوا هذه الاية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان
ظاهرها نفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فصرفوا عن الظ وحملوا على نفي الشفاعة لرفع العذاب
فنقول انها لا تبقى حجة قوله ثم انه يحتمل اه اي ثم ان الاية لا تدل على نفي الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون
الضمير في قوله هنا للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية في حقها
بشفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه اخر بان يجيء الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه
خلاف الظ بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه انما يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظ قوله يشير الى منع الدلالة
على عموم الاشخاص وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في المقاصد قوله واعترض عليه
بان النفس اه يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس نكرة في سياق النفي عامة
والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب
اه يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا
ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم لكن لا
في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون
الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم
منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى النكرة وهي في سياق النفي ليس ارجاع الضمير
ان يكون الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين وليس استعمال
النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة
امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحقق من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي
كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الدين

في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا رجل في الدار
وليس ببعيد ان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عاما بحسب الوضع النوعي المجازي ثم
ان دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة
المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل الخ اي نعم لو قيل
في دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاستحقاق ان الضمير الراجع الى النكرة في وقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه
فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كأن يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا
ولعل هذا هو مراد المعترض الذي عبارته ثم شفاعة قيل وجه البعد في المجموع ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب
ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله
عدم العفو بالنسبة الى الصغيرة يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم لانه اذا لم يجتنب الكبيرة
كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه عدم معنى العفو
بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشي
من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواقف ففيه
ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك ح وهو خلاف قوله فتامل لعل وجه التامل ان غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم
فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب فيه فيه ان العذاب
عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيه منع ظ
المجازاة فيه اي جزاء الايمان هو الجنة ثم يجوز التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل الخ لانه على تقدير تناول
العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت لهم
جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فان العامل
بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال
قوله ثم لو كان يدل على عدم خلود من لا عمل له يعني ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام
لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
لكن يبطل مذهب الاعتزال عن خلود جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ اي لا يرد انه

يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا شديدين في النار فلا يزيد الجزاء على
الجناية قوله وهذا الدليل الزامي اه اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة
تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا ممتنع في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى
وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين فكلما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفي
وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق
من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم يكن مضرة خالصة قوله لولا
الخلوص اه اي لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر
فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله يمكن منعها اه اي يمكن منع قيد الخلوص ايضا
لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي
الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول لم لا يجوز
ان لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلودا اه استدراك
لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار
في النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر قوله لاحتمال ان يكون اه لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل
لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون
في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح
المقاصد الايمان افعال من الامن بالصيرورة او التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من
ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء واللام لاعتبار معنى الاذعان و
الاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه ولاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا
انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى
باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي
حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله اي يحصل فيه نسبة الصدق اه يعني لفظ النسبة
مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر
او المخبر ويعقل ثبوت الصدق له وبعبارة اخرى فانه من قبيل المعرفة المقابلة للنكارة والجهالة دون التصديق

المقابلة للتكذيب والانكار المفسر بگرويدن انما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق بخبري اي لانه يستلزم الادغان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي والمعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في العلوم في التصديق المنطقي فحكم الشارح انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي لان رئيسهم في الكتب الفارسية بگرويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما يبين ما في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا وان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الادغان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان لهم يقينا بوجود العالم حاليا عن الادغان والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتاخرين يعني كون اليقين الخالي عن الادغان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة واما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الادغان ويمنع عدم حصول الادغان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دوگونه است يكي فهم كردن وديافتن وانرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند قوله ان قلت يلزمه اي اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن يلزمه احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين يعني ان البعض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول اليقين بدون الادغان لا للسوفسطائي ونحوه يقينا بدون الادغان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا او استكبارا قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي له حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن

معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بگرويدن غير التصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق
لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا
توصلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتالف من المشهورات
والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتالف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتالف من
المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث
قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بگرويدن وراست داشتن وينافيه
التوقف والترديد قوله ولذا يكفي في باب الايمان اه اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن امر قطعي يكفي في الظن
في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال
الفاضل المحشي والحق انه امر بين الظني والقطعي قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد حم نعم قد نص على ان
الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره
الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر
عنه بگرويدن مناف للترديد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط
منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي انما الاختصاص
في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گو داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله
المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحينئذ حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه
التصديق المنطقي تام فانه من مزال الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين
محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا
حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت
قول جمهور العلماء كلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام
قوله اشارة الى ان الكفر اه يعني ان ما ذكره ههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر
ويجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق متقررا ثابتا
من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تع وذكر في شرح المقاصد وان
ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان كذا البعض والعلامة

للشارح اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم
انتهى يمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر اطلاق الحقيقي بقوله يجعله كافرا يجعله كافرا بينه
وبين الله تعالى ويؤيده كما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذا حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه
مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر قوله قلت الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان
احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه
ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم
من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور
صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ فيه بحث لان ما عليه المتكلمون وهو ان النوم ضد للادراكات الاشياء ابتداء
لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محليهما على ما ذهب اليه الاستاذ ولدل
عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتامل قوله والذهول اي في حالة النوم والغفلة يعني ان الذهول الحاصل
في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر
بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي
ان يكون بنفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك الخ دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح الذهول انما هو عن حصوله
من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك انما المنفي في
تلك الحالة الذهول عن النفس المصدق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم الغفلة حال الذهول البتة واما حال
عدم النوم والغفلة وهو حال الحضور فليس للذهول لازما لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ثم لم يلاحظ
يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم
الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة
عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم
الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك الخ اي ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذي

لم يطر عليه ايضا ده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه ممن ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل
لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى احتمال السقوط قلت معنى احتماله السقوط
انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله على الامام اي امام محلته قرية
وبلدة ليجري عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر
والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا اه ذكر في شرح المقاصد على هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له
الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف
ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق لما في الحديث
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالة النصوص على ان محله اه يعني ان ههنا مطلبين الاول
ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان
هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب
من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين
على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى اخر كما عين لفظ
الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا
باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم
الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل امتثل من غير استفسار
ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي
عليه السلام لمن سال عن الايمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تومن معولا على ظهور
معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا
على معناه الاصلي الذي هو التصديق قوله الا انه يحتمل ان يراد اه يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان
الشرعي القلب ممنوع لجواز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل
الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله
لا نزاع في ان الايمان اه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام بخلاف
الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى

نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبي عم بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجاز عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه انه يحتمل الخ يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه فعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي المستلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه معصوما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ يعني ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار الا امر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي المذكور وهو التصديق اللساني ويرد عليك على هذه المقدمة ان عدم النقل مم لان النصوص المذكورة دالة على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق كما بانكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي قوله ويرد عليه انه ليس الخ يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او موضوعا لمعنى التصديق القلبي مصدقا للنبي ع في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان لا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت موجبة دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فيبطل ما قيل الخ اي اذا اثبتنا ان يكون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة وا عتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا مناقشة في الاوضاع

فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون للتلفظ بذلك اللفظ
مومنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ويمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع
انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام اه تقريرا سبق
من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق
الاحكام عند الكرامية لان مقصد الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك محققا يكون التلفظ
بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام
التي يجري على التلفظ بذلك اللفظ بتحقق مدلوله قوله قالوا اه تاييد لقوله نعم اه اي قال الكرامية من اضمر الانكار
واظهر الاذعان يكون مومنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصد من اعتبار دلالته واما قوله ومن
اضمر الاذعان اه فذكره استطرادي لا دخل له في التاييد المذكور قوله يسمى اي يطلق لفظ المومن اه اي ليس المراد بقوله
يسمى مومنا لغة انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان يكون
مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي
كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الآثار اللازمة للغضب والفرح قوله
وفي المواقف ان الاقرار اه قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع في انه
يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعني
قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ او هذا اللفظ لدلالتها على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله لا
يقال الكلام محلول اه هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء
تحقق مدلوله او لا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال انه لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي اه فعند الرقاشي
يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق الكتب
بالاعتبار قوله رد آخر على الكرامية اه يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما
عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفوه بالاقرار لمانع قوله لا على المصنف اه اي ليس ردا على المصنف
ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد
على ايمان المصدق الذي لم يتفوه بالاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا لازما

لا يحمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح في انه رد اخر على الكرامية قوله تعالى
في قوله تعالى تنزل الملئكة والروح عطف الروح على الملئكة مع انه داخل فيهم لتعظيم الشان كانه ليس داخلا في
جنس الملئكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا اعظم من
خلق الملئكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان
الشرط اه تعليل اللزوم واشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن
مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط ايضا شرط قوله لا يتصور في غير عصر النبي
لاختتام الوحي واتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب كثرة
متعلقاته اي امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب
عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا المتعلقات الايمان التفصيلي متزائد
بحسب تعلق العلم بها فزادت التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق
واحد متعلق بامر واحد وهو ما جاء به النبي عليه السلام قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحي امر
معين ولا زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فليتامل وجه التامل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال
الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمالي الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال
انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر
النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان
حاصله اه اي قد يتوهم ان حاصل قيل ان الثبات وما الدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على
العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان
النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق
وهو ظ قوله وقد يدفع بان اه اي قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بالازمان انه يزيد اعداده
المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان علم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة
بحسب العدد يرد عليه ان النزاع في حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونها اي الحقيقة
لا دخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ قوله كما هو مذهب الخوارج اه هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء
من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في

المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب
الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي
هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبا كان نفلا
او مندوبا انتهى كلامه لكنه خالف ما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج و
العلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة
فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله كمذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه
ابو هاشم فهو من باب التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء الخ يعني انه اذا كان الاعمال جزء
من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على
كل اجزاء الماهية فيكون بزيادة ولا يتحقق لها بدونه ليكون نقصانا قوله قلت النوافل مما يتم الا حاصل الجواب ان الاعمال
ليست مما جعل الشارع جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تتم جزء منه ان حدثت فما لم يوجد الاعمال كان الايمان
هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال
قوله انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب
العلاف وعبد الجبار قوله او يجب لذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب
الجبائيين قوله فان التكليف بالشيء الخ اي فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق
به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق
به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا او لا فقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير
مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالنحر والتبريد والقيام قال الشارح في رسالة في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون
المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى البعض الاوهام بل ان يمكن للمكلف
تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم
والنظر او الانفعالات كالتسخين والتبريد وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة
اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا تمكن العبد من كسبها واجزائها هذا
لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة اذ بها تتعلق قوام الطاعات واساس العبادات على الايمان لانه

هذا القيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن و باور داشتن و راست گوئي دانستن المقابل للتكذيب والاخفاء وبهذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتحقيق ما عرفت قوله وانما جعل التكليف بالايمان الخ والجواب عن الاشكال الذي اورده الشارح من ان المامور به لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب يلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه والخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب كما يتعلق الى الذهن وهذا الكلام يؤمر بالقتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن ظ قوله معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا بالله قوله والحق ان النظر الخ تاييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي اي الحق ان العلم النظري وهو يحصل العبد بترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر كان موجب النظر فاذا اغفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما ينافي ذلك النظري فيكون النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله في اي حين اذا كان المراد بكونه معقولا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتاخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر اولا الخبر المقدس بعد العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب للمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لان المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور قوله قلت التصديق الخ اي يعني ان ما ذكره بعض المتاخرين من ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال قوله وليس المختار عند الشارح فان المختار عنده ان التصديق الايماني اللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق واحصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري مم والعلم ان كان الاذعان للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد قوله يستلزم التحاد الظ وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله تامل وجه التامل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الاعتقاد القلبي بالكلية

بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان
والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام
في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك
الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اى لم نجد في قرية لوط الا يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى
منه احد المومنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المومنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله وانما
قلنا الخ اى انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان
التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل
بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون
التقدير فما وجدنا بيتا من المومنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما الكلمة فان الظاهر انها بيانية فيدل على
ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير
على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وهو قوله ليلائم تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل
لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة
البيوت والكفار كما يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون
المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم لجواز ان يكون كلمة
من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين وزائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو
قوله تعالى يغضوا من ابصارهم اى ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الچلپي ان كلمة من في الاية للتبعيض وهو وهم لانه
قد اشترط فيها ان لا يصلح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الباب دعنا
عشرين من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فتبعيضية لان العشرين بعضها وان كان
المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين
على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات
ولا يرد عليه الاعتراض الاتي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا اخر رعاية لفواصل الاى
فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المومنين
على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فلا معنى للنفي وجدان سوى بيت واحد

والاخص اعني المسلم لانه يدل على ان الحكم باخراج المومنين فلابد ان يكون متساويين الصدق ليكون الحكم
بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت في لمحل تحريجيث واحد قوله واعترض عليه بان الاستثناء اه يعني ان هذه
لاية حتى تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان لما الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز
استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت العلماء الا زيدا الا بعض النحاة فانه يصح مع ان النحاة اخص من العلماء
قوله يستدل بقوله اه اي قد يستدل على الاتحاد بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان
الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد
عليه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة
وغيرها ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر البطلان بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق
على الاسلام فلن يقبل منه فيحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام
لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سعى فان ذلك لا يحكم به من يتعلق
الكلام بتبعيته لان مرادك ان من سعى ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة
غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي فيما
ارسل اه دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره او نواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي
من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره
او نواهيها ونقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها له فان الامر بالشيء يتضمن
الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذا يستلزم التصديق اه اي التصديق بالوهية تعالى
يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار
كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله
عندهم قوله فبينهما تغاير ظاهر اذ الاسلام مستلزم للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم
يغاير للملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال
اه حاصله انا لو سلمنا ان الاية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا
يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا
امنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا وجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي

الحقيقة الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان نظم
اللفظ يدل على المنع من قوله امنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان للمناسب ان يقولوا
امنا وايضا لا يصح اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك
كما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله منعا
في المقدمة اى في مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعنى قوله فان قيل
الاعراب لا معارضة في المطاعنى اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان وليلكم وان دل على الاتحاد
ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الاية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير
الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد
حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام
الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر هذا منع لتلك المقدمة يعنى لا نم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله
عليه السلام الخ قوله وقد يقال اذ اشترط الخ اى قد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه اذا اشترط في الشهادة
التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع
تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سوال على مذهب المشائخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الاخر
نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على
ما مر قوله وليس بشيء الخ اى ما يقال ليس بشيء لان مراد المشائخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على ما صرح به
الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مومن مسلم وكل مسلم مومن وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام
الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما
هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدون الاسلام فلم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان
فيه عفولا عن توجيه الكلام يعنى في هذا التوجيه عفول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه اعنى قوله
وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزمه اقول للموجه ان يقول معنى ان الاسلام
حقيقة التصديق والتعبير به عن الاسلام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو
لا غير فمعناه عدمه ووجودها وجوده فلا يكون عفولا وعدولا عن الكلام السابق قوله من الاجماع اى اجماع الاكثرين على
ابو حنيفة واصحابه انما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي

من انه الشافعي المروي عن ابن عباس ان الايمان يزيد وينقص لا استثناء قوله انه المنجي والمردي الا يعني ان المراد الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة للعبد بها اي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة للعبد بها انما بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو من سعيد الا فهو كافر شقي وليس المراد بالايمان الحال اليسير بايمان وكفر الحال اليسير يكفر فان ايمان الحال وكذا الكفر معتبر في اجراء احكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل اه اي اذا قلنا ان المراد المنجي والمهلك لا يطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر قوله اي ترجيح جانبه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركهما موجبا للسفه والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين الا فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ما شاء قوله يرد عليه ما سنراه يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك قوله والحق ان عبارة الا يعني ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه حكمة اذ معناه الصريح ان ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام الا لان سوق هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة الله باعتبار بيان اصول الدين والدنيا حيث لا يهتدي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لا انه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ وهو ظ قوله قيل لا بد من قيد يوافقه اه يعني لا بد من زيادة قيد اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس معجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق مجملا واما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب له عواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى فان كان المعجزة هو النطق مطلقا الكن ذا الا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي يغني

ذلك المقيد مذكور التزاما لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في مشاهد عوا ولا
شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكره فيما
قبل وهو ان الله تعالى اذا خلق الخارق وجب لعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نفتقر بالغرضيات
المحضة قوله على انه امر ونهي اه اي امر ونهي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا للتبليغ الى حوا ايضا
فلا يرد ما قيل ان النبي ع على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم لكن جواه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار
التكليف فنفي الامة لنفي دار التكليف كان ليس هنا انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر
والنهي وقد تحققا في مادة آدم وحوا في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما
قوله فيتامل اي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه قد امر كلام موسى بلا واسطة بقوله تعالى
ان اقذفيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر ام عيسى بلا واسطة
بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناداها اي جبرئيل ان لا
تحزني قد جعل ربك تحتك سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة لنبي بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم
الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم ع على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا آدم اسكن انت الآية فان هذا وحي
مختص بالنبي ع لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون
بالالهام او في المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروح في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام ايضا
فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي واما
في حق ام عيسى ع فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
اي فناداها من اسفل مكانها فظ واما اذا كان جبرئيل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى
قوله والحق ان الامر بلا واسطة اه اي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ
الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام واما آدم
لكن الكلام حوله مشاركة في ذلك الامر والنهي مع الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله واذ قلنا يا آدم
اسكن الآية وبهذا اندفع ما اورده في الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الوا قعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه
لم يكن في الجنة سوى آدم وحوا وكان الخطاب لها بلا واسطة آدم لقوله ولا تقربا الآية والملائكة رسل الله بانفسهم

الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حوا في النهي من تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله
ثم اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله وقد
يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله الذي اشار بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو ظهور
معجزاته التي اشار اليه بقوله وثانيهما اسنفل عنه اه ومبنى الاستدلال الثاني هو وقد يستدل احدهما ما تواتر من احواله ومبنى
الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم اه قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام
اه يعني ما يورد من ان ما روى ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان
قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين وجه دفع
ذلك المراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية اي وقت نزول عيسى فالانتهاء يكون من شريعة
نبينا فلا نسخ قوله على انه اه اي على انا نقول يجوز ان يكون رد الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول
الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطاءها عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى
تقرب القيامة وكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما في سقوط
نصيب مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم باعطائهم
واشراف يترتب على اعطائهم وعلى عاقبتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام
يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة
في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي
الله عنه بناء على ما في شرح التاويلات ولا يشترط لنسخ زمانه على ما قال بعض المتأخرين كما في النهاية وانما
سمي مؤلفة القلوب لانه تألف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة
اه اما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر
بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل
المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من
اشتهر بغفلة خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلة بعدم الاهتمام بشان الحديث ولا رواية الغافل
لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان يكون الراوي
متحرزا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل شهادة الفاسق لفوات

اصل العدالة والمستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول
الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عم ولا يكتفي بظاهره وهو نشوه على طريق المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية
الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا
يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عادلا ضابطا عادلا في دينه لانه متهم بالكذب للتعصب في الدين واما عدم
الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان عمل بخلاف بعد
الرواية فيكون مجروحا او من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطاء والا فلا وان كان من ائمة الحديث
فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا
والطاعن من اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول
قوله اذ اجازه اي يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما
بمن الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي
الدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وهكذا في السهو اه اي هكذا الحكم
صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه
في جميع ما اتى به مطلقا وقال القاضي اه اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا
لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق
بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية
مطلقا قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذبا كان او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي
قوله يرد عليه اه اي يرد على ما قالوا التواتر لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه لموجب للنفرة والكلام في انه يمتنع
صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصد قوله اذ اولى الاوقات بالتبعية وقت الدعوة لقلة المواخذين
لرجوعهم بها وكثرة المخالفين قوله فيه بحث اه هذا واورد على وجهي الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بالدعوة اه
بما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون رفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى
موسى وهرون دفعة بقوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف النسبة الى غيرهما اه يعني المراد بصرف اللفظ
عن الفرد الخالص وهو نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحوا جعلا له شركاء فيما آتيهما اي
جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على

ايضا صرف عن الظ فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه تجب اخراه اى فى عبارة الشارح توجيه اخر بان المراد الصغير لحظ ما عداه لان الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيها اى فيه من التكلف ما فيها بان يكون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة وتجرد الاحتمال لا يكفى قوله وقد يوجه اى وقد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عم افضل اولاد آدم عم ولا شك ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمانيته وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل افضل فيكون نبينا من آدم ايضا وهو الظ قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين واما قوله عم لا تخيروني على اخي موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل علمه بكونه افضل او منعا منه فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل فى الاستثناء الخ اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا يتصور الاخراج بلا دخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز ولهذا قسما من حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظ قوله وقد يجاب عنه بان المراد على آه وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفر الخ بان الجن ايضا مامورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مامورون به فالضمير فى فسجدوا راجع الى القبيلتين قوله كانه قال فسجدوا الا ابليس وبيان ما ظ قوله ثم يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى ان هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر الاقل دون الاصغر وعلى الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجازا باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان يحصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الاخر قوله اى الكل متحد من حيث انه اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القران فى اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة والحمل على ان كلها كلام الله النفسى فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت فى نفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العينى وحاصل

التوجيه ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات
فان اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي يعني في قوله كلها كلام الله ظ لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو
ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه
كلام الله تع من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته
فان القرآن في اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تع
في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي يعني قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تع
ومعنى قوله وهو واحد ظ وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في
نظم المقروء اي الكلام اللفظي الدال عليه قوله فعطف التفاوت على التعدد يعني اذا كان المراد بكلام الله تع الكلام
اللفظي ويكون بمعنى الكل واحد من حيث كونه كلام الله تع يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في
النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما ان يكون المقصود بالبيان هو المعطوف للمفسر ويكون ذكر المعطوف
عليه استطرادا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على
بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعدد الا ان ذلك على ذلك التقدير ظ غير محتاج الى البيان فذكره استطراد
ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشي لفظ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث
خصوصياته اه ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفا
تفسيريا لكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاول انسب بقوله اي التوجيه الاول انسب
بقوله لما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل فان معناه ظ كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصيات الخصوصيات يكون بعض سورة افضل كذلك جميع الكتب
كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار مثل القراءة والكتابة وفي ذلك ظ وانما قال
انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور
فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك
جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه بعض
الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظ قوله يفهم منه ان المعراج اه وذلك لان المعنى المشهور الثابت بالخبر متعلق
بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا قوله وما ثبت بطريق اه يعني كون المعراج من السماء

الى العلى ايضا مشهور الشيخ الفلما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى
غير ذلك لما دل ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم لا الى
مطلق العلو حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا
فى المنام لكن لا نسلم ان الاية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا الرؤيا الواضحة فيها رؤية هزيمة الكفار فانه
عليه السلام راى فى المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والاية نازلة فى شانه قوله وقيل اى فى الجواب
عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه راها قبل دخوله فيها على ما
قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الاية قوله وقيل اى فى الجواب عن الاية
سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الاية نازلة فى شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول
المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماها الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما فى قوله تعالى
اين شركائى فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماها الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة
لقولهم تهكما بهم واستهزاء قوله والاولى ان يجاب انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات ما فقد حجبت محمد ليلة
المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه
يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن
القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال قوله وفيه نظر لان هى ستة بضم الخصائص اى المحيل
السحر ونحو ذلك ليس من الخوارق على ما مر فى صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او لا
والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان فهو المعونة او يكون وح اما مقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة او لا
لا الخ اما ان يكون ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص او لا فهو الكرامة والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان
يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية اه يعنى لا نزاع
ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبيا
لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والثانى وان كانت الخوارق الارهاصية
محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا فى مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها الكرامة والمعتزلة الارهاص
ولا يخفى ما فى ذلك قوله حتى زكريا بحث على قوله بل الزكريا اتم لجلالة وحاصله انا لا نسلم ذلك قولكم والا لما سئل
بقوله انى لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزته قوله اتم ان نبينا الخ كشىء اه اعلم ان بين
مقصد

معنى الفراق فتقدير جلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك اى زمان فراقهما وهو لازم
الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه
للمضاف اليه لانها انما تولدت للوقف او زيدت ما الكافة فى آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء قوله وهو من
الظروف الزمانية اه فانه اذا زيدت فى اخره الالف وكف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان
عند اضافته الى المفرد مستعملا فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما لزوم
لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى يخالف الماضى والمستقبل ايضا وقال
ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة اى فى بينا وبينما معنى الشرط
كما فى اذا وهو تعليق امر لآخر قوله فان تجرد عن كلمتى المفاجاة اه اى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجاة وهما اذ واذا
كما فى قول الاصمعى فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل فى بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل ح فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه
اتانا بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجاة فالعامل فى بينا وبينما معنى المفاجاة الكائن
فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ او اذا اليه وما فى
صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانهما بمنزلة كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه
آخر فكان الا هو بمنزلتها فى المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذ التفت البقرة فاجاء زمان التفات البقرة
بين اوقات رجل يسوق هكذا حقق فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذ واذا عن معنى الظرفية والا
فلا يخلو اما ان يكونا ظرفى مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل فى اذ واذا كان الجملة
واذ هو غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرفى زمان كما هو مذهب
الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفى الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضى فى بيان اعرابهما
المحلى عند دخول اذ واذا فى جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفى مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم
المانع فكان اذ واذا منصوبين فى محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على انهما ظرفا زمان له فتقدير بينا
زيد قائم اذ راى هذا بين اوقات قيام زيد فى المكان اى مكان قيامه وان كانا ظرفى زمان فهما
مضافان مجردان عن الظرفية مبتدآن خبرهما وبينا فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه
قوله وهو مستحيل منه لانه متنبئ اه حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة قوله وقد سبق فى صدر
الكتاب اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة للنبى لان المعجزة ماخوذة فى مفهومها ان يكون مقرونا

للدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدّ ياسر المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومن هذا السوق اه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي فضلية احد على ابي بكر رض لا المساواة فلا تثبت افضلية وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية لا للمساواة فكان المنطوق كالاتيان بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات الافضلية لزيد قطعا قوله يرد عليه ان اريد بعد موت اه يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيله على النبي عم فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التفضيل صريحا ومنطوقه لا يحتاج الى البيان قوله وكذا ادريس والخضر والياس اه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله اي اكثر اهل السنة والجماعة اه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعده كان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان قوله لا يعلم الا بالاخبار من الله تع وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته وتفاوت الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يثيب المطيع ويثيب غيره قوله واما كثرة الفضائل فما يتم الا هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادتها فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الزيادة في شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رض خطب اه يعني ان ذكر الشارح من اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رض لم يخطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض وظن ان تاخيرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة ولتعرض الدماء للسفك وظن علي رض ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة

بتشاجرهم واختلاطهم بالعسكر يودي الى اضطراب امر الدولة فامة لا يكون اصوب في بدايتها فان التاخير اصوب
به حتما قوله ويحتمل ان يراد اه اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهي ان لا يقع فيها
فتور وامارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة او لا فحينئذ جواب الشارح والمحشي فرق فيما ذكره الفاضل
المحشي في هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه لا يشكل عليه بخلافة
وعلى فانه خالفهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة
الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضي اه فيه
بحث لانه الظاهر يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان يجب الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اي قوله
لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا اه ولان كثيرا من الواجبات فبطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله
لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام
الا اي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات
ولم يعرف نبي زمانه ففي موته ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اي انما كان عصيانا لا منكم
باطلا كانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب بانه
انما يلزم المعصية اه حاصل تخصيص الحديث بان المراد من مات ثم لم يترك فيه نصب الامام بعجز واضطرار بدليل ان الضرورات
تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة
على ما ذكراه يعني ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنب عدم عدم خلق الذنب وجود الذنب
فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض محال لا ورود لان الظالم على ما قرره
المجيب اخص من المعصية لان المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا
مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يوجه هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على ما اشتهر من ان
الظلم وضع شيء في غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة اه يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف
بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها ولا يلزم
يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل يجوز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه
دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى
الا على ان غاية العصمة وما له ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة تطلق على الملكة

مبنى الانكار وعلى تقرير ثانيا ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تنافي بين كلاميه قوله فان الظلم اه جواب ثالث عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق المعصية لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بنفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف المؤمن بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه فيه جواب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو راي اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما فان الامامة بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى اه يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل الاقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا ويتصبوا الاماما اصلحهم بل الكل كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر حتى يجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله وهو امر آني ابتدائي لا بقاء هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول الى ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل شيء يكون حدوث ذلك الوصول في الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول اه يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول امر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اي على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية نفي حدوث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة اه يعني ان اريد بالعصمة في قوله وكذا العصمة ليست بشرط ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل المدعى غير تام اذ المراد انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله ثالوا اه تاييد لاشتراط عدم الفسق قوله لعدم مباحث الامامة

مقصد المحشی دفع ما یقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب
الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدها الشارح من مسائل الكلام ووجه الدفع ظ قوله هو مكيال مخصوص الى اى الصاع
مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجيء النصيف بمعنى النصف فعلى هذا
التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما يبلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابي
مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص
طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اى فاحبهم بحبي اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها دون
المصدر والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بمعنى صلة واداة للفعل مكملة اياه وهو احد معانى الباء على ما في شرح
المصباح وليست للسببية والالصاق على ما قال الفاضل لفوات المعنى الذى ذكره المحشی بقوله بمعنى ان الحب المتعلقة
الا قوله والفروج على السروج الفروج جمع فرج والمراد وذوى الفرج اعنى المراد السروج جمع السرج وفى الحديث
لعن الله الفروج على السروج قوله يدل على انه المناط فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في
الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الا مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فان
قوله يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل
النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظ في
حل النكاح لانه قد علم الحل من اية اخرى اعنى قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي قوله تع والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في النباش والطرار لاختصاصهما باسم اخر ومثال المشكل قوله تع وان كنتم
جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى
لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن
في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد
يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى حرم الربوا فان الربوا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع
ولم يعلم ان المراد اى فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة
الحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح قوله ولم
يستحل الا يعنى ان تكفير هذا منحصر بوجهين احدهما ان لا يكون ماولا اصلا ويكون ماولا ولكن في ضروريات الدين وعلى
كلا التقديرين تكفر قوله فاولى الفلاسفة ١٢ اه اى اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله ماولا في غير ضروريات

الذي فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ومحسوسية الجنة والنار والتنعيم ابدهم كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتاويل في ضروريات الدين لا يدفع المكفر قوله هذا وغيره لاجماع الا يعني كون المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير اجماع القطعي من الكتاب والسنة وما كفر منكر الاجماع نحو خلاف وقال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره قوله اي على تقدير كون الجائر ثم عاصيا انما قيد بهذا التقدير ترتب قوله فيلزم ان يكون مطيعا او عاصيا قوله لانه اما من او بأس قوله معنى هذه القاعدة الخ دفع لما يقال ان من ظهر حجة عن مورد لذلك عنقده قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هي في مسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها لا يكون الا كافرا اتفاقا ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين وان عمل الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة الخ المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سياتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القران ومثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه واما البعض الاخر من الفقهاء فلم يوافقهم وقالوا بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يجمع القائل بالقضيتين فلا حاجة الى الجمع قوله اي طلاق عدا الخ يعني ليس المراد بالمباشرة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاصطلاح مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة الفاء الجر قوله والمعنى ان لو تعلقا الخ اي معنى انه له مس من الحجر ان له تعلقا وقربا من الحجر لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة قوله ذي فعيل من الري ربانيون او رين بمعنى فاعل ذا المعنى ان له تعلقا وقربا من الحجر قوله وتابعه اسم التزيين من الحجر والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغور كالى بعرالارض غار الماء يغور غورا اي سفل في الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثني عشرة سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالوحي لعدم سن الاجتهاد قوله ثم يترادون اي يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم اي صاحب قوله فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه لما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل الخ يعني لانه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لكونهما احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا يستحق به

قوله غير هذا وفق لصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق والتمييز بالت قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانهم
منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فيصح على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة
الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بالاجماع اه يعني ان الاجماع بان الثابت لهما هو فيما ثبت به صريحا
وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابت حكمها معنى فلا يلزم الدليل لط لعدم تكرر الاوسط
اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان
القياس اه على انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله
اعترض عليه بانه اه يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات
صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعى الحجية في الاجتهاديات ولعل وهو
انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا
سواء كان اجتهاديا او غيره فهو بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال
لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مجتهد
معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر
عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول ايضا يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيدان اه يعني ان الوجهين الاولين وان كان
يفهم منهما صريحا تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلهم بناء على انه لا
قائل بالفصل بين ادم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص
يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الاية بوجهين اما بان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير
الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة
الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة
من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن
ان يقال ان مقصود الشارح ان الاية على عمومها باق ولا يخص ابراهيم وال عمران عن العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع
العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى الرسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي قوله لكن
الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص ال عمران وال ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه قوله وكذا

عليه السلام افضل الاعمال احمزها وحديث ابن عباس رضي الله عنه افضل الاعمال احمزها اي اشقها وفي
كتاب الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد انه لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه ودعامة الملك
بالنسبة الى عامة البشر اعني اعتقاد المؤمنين ليتم الدليل على عمومه هذا نهاية ما اردت ايراده في هذا
الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان في كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا
خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام الحمد لمن يسر الابتداء والتمكن والشكر لمن وفق الاختتام

والتهذيب قد تم بطبع تعليقات الفاضل المتين والكامل المفيد لما هو الصواب والتحقيق
عبد الحكيم بن شمس الملة والدين المشهور بسيالكوتي بين الساطرين
على الحاشية الدقيقة للمتفكرين للمولى الخيالي اللامع كالنور
المبين على شرح العقائد لسعد الملة والدين على المتن
النفيسة
السفينة في احكام الدين بعون الله الملك
والعباد في المبدأ والمعاد